

LAS CINCO BATALLAS DE UNAMUNO CONTRA LA MUERTE

*Al Dr. D. Hernán Bértiz, muy
cordialmente.*

I

En nuestros días, y nadie sabe para cuánto tiempo, el existencialismo ocupa el primer plano de la actualidad filosófica y literaria. El fenómeno constituirá para algunos un síntoma grato, y para otros un acontecimiento revelador de la decadencia del pensamiento occidental; pero sea cual sea la interpretación que le demos, el hecho es que el existencialismo está en el orden del día y es no solamente un movimiento de actualidad, sino incluso un movimiento de moda. Se produce así la gran paradoja que Emmanuel Mounier llama «el último absurdo de nuestro siglo»: «el haber entregado a la palabrería (*bavardage*) cotidiana, una filosofía todo cuyo sentido consiste, precisamente, en arrancarnos a esa misma palabrería».

Se está intentando definir el existencialismo, y la empresa es algo peliaguda, ya que este movimiento está todavía vivo y amenaza, por consiguiente, en todo momento con salirse de los límites que la definición le imponga. No es posible definir exactamente lo que aun vive, se desarrolla y evoluciona. Toda definición del existencialismo, en tanto este último no haya pasado definitivamente a formar parte de la historia, se halla, pues, sujeta a esa servidumbre y tiene que aceptarla de antemano con todas sus consecuencias.

Hay quien pretende (así, Norberto Bobbio en su libro sobre el tema) que el existencialismo espiritualista no es auténtico existencialismo, con lo que quedarían excluidos del movimiento nombres

tan representativos como el de Gabriel Marcel y el de Kierkegaard, generalmente considerado el segundo como padre de esta corriente del pensamiento moderno. En los antípodas de semejante actitud, otro italiano, el profesor F. M. Sciacca, llama «espurio» al existencialismo ateo, afirmando no sólo que el existencialismo cristiano es «más fiel a sus orígenes kierkegaardianos», sino también que es el único existencialismo auténtico, y hasta diciendo que «si la palabra no estuviera ya tan desfavorablemente comprometida, diríamos que el existencialismo es esencial al cristianismo». («Existencialismo espurio y existencialismo auténtico», en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, abril-junio de 1949.) Hay quien llama a los existencialismos «doctrinas» (Régis Jolivet: *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*), abusando un poco de este último término, puesto que una de las características de muchos escritores comúnmente tenidos por existencialistas es la de ser rebeldes a la sistematización; en cuanto a sus rasgos comunes, más que constituir verdaderas trabazones doctrinales o sistemáticas, son meros parecidos, coincidencias en el asunto, en el género de preocupaciones, en el método de trabajo; pero no pasan por lo general de aquí. Fundándose en ello, F. C. Copleston (en su artículo «Concerning Existentialism», *The Month*, enero de 1949), afirma ser el existencialismo un movimiento más que una doctrina o un sistema, viendo en su fluidez todavía persistente una dificultad más para su concreta definición. Otros, finalmente, profundizando en la genealogía del existencialismo, se remontan a Kant, a Pascal, a Lutero y hasta a san Agustín, y aun al mismo Sócrates: así Mounier, en su bonito estudio *Introduction aux existentialismes* (1).

En este libro vemos definido el existencialismo como «una determinada orientación del pensamiento moderno, que en términos muy generales podría caracterizarse como una reacción de la filosofía del hombre contra el abuso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas». En principio, y para mi propósito, esta definición me parece aceptable, siendo su mayor ventaja la de su amplia vaguedad que permite encuadrar dentro de ella a las más diversas modalidades del pensamiento existencialista, al menos en sus manifestaciones conocidas hasta hoy y previsibles para un

(1) Víd. infra.

futuro inmediato. Dicho lo cual, he de añadir que se echa de menos, en los estudios que de casi toda Europa nos llegan acerca del existencialismo en filosofía y en literatura, la inclusión del nombre de Unamuno, cuyo papel como continuador del pensamiento de Kierkegaard es, sin embargo, de primer orden. Quiero citar aquí, como uno de los pocos escritores no españoles que han hecho justicia a Unamuno en este aspecto, al citado filósofo italiano profesor F. M. Sciacca, quien en su libro *La filosofía oggi* (Milán 1945) coloca a Unamuno en el puesto que le corresponde como uno de los primeros continuadores de Kierkegaard. Ciertamente es que Italia es el país donde — dejando España aparte — más se conoce y mejor se comprende a Unamuno. En Francia se habla mucho de él, pero son muy pocos los que le han leído, y lo mismo cabe decir de Bélgica, Suiza e Inglaterra. De Alemania, hace mucho tiempo que no tengo datos.

La filiación existencialista de Miguel de Unamuno (teniendo en cuenta lo que acabo de decir acerca de la definición de esta corriente del pensamiento moderno) está fuera de toda duda. Si ha habido un pensador europeo que haya protestado con energía, con violencia, y en todos los tonos imaginables, contra la absorción de los valores humanos, subjetivos y concretos por los valores abstractos, objetivos y sistemáticos de las que Mounier llama «filosofía de las ideas y filosofía de las cosas», ese pensador es Unamuno. Y aun cuando a lo largo de la extensa obra unamuniana — tan fecunda, por lo demás, en paradojas y contradicciones — podemos anotar algunas expresiones de sabor nada existencialista (así, aquello del «Sentimiento trágico de la vida», capítulo VIII: «como hacía muy bien notar Vinet, la existencia se saca de la esencia»), lo cierto es que toda la filosofía de Unamuno gira en torno a la existencia del hombre concreto, eje de su problemática y clave para el entendimiento de su obra entera. (En el mismo capítulo VIII del «Sentimiento trágico» encontramos un largo desarrollo del argumento, típicamente existencialista, que deduce la existencia de Dios de nuestra propia existencia humana y hace brotar sus divinas propiedades de nuestra personal experiencia de existentes perecederos.)

Miguel de Unamuno fué atraído al estudio de Kierkegaard por la lectura de Brandes, el crítico de Ibsen (vid. su ensayo «Ibsen y Kierkegaard»). Sabido es que el gran dramaturgo noruego fué

siempre uno de los autores favoritos de Unamuno; para mejor conocerlo y leerlo, aprendió don Miguel el danés muy al final del pasado siglo, poniéndose a traducir el «Brand» ibseniano quizá en 1899 (decía estar traduciéndolo, en carta a Jiménez de Ilundáin fechada el 26 de enero de 1900). Por entonces (véase la misma carta en «El Drama religioso de Unamuno», de Hernán Benítez) leyó el libro de Brandes sobre Ibsen, y lo que en él se dice de Kierkegaard lo llevó a la lectura de este último, con la ventaja de poder hacerla en su lengua original, que acababa—como vemos—de aprender. En carta a Jiménez de Ilundáin, de 7 de diciembre de 1902, dice hallarse por entonces estudiando a Kierkegaard. Su prioridad cronológica respecto de los demás existencialistas latinos es, pues, evidente. Pero no se trata solamente de prioridad cronológica. A partir de entonces, las tendencias existencialistas que apuntaban ya en las primeras obras de Unamuno (antes de su contacto con Kierkegaard), brotan francamente y de manera decidida en todos sus escritos, impregnando su obra entera de pensador y literato, y constituyendo a nuestro escritor en el tercer gran nombre del existencialismo moderno, cronológicamente hablando. El primero, sigue siendo el de Kierkegaard. El segundo, el de Ibsen.

Ateniéndonos a la genealogía del existencialismo a lo largo de la historia del pensamiento occidental, vemos que las lecturas predilectas de Unamuno pertenecen, al menos en su inmensa mayoría, a la dirección que los comentaristas coinciden en señalar como conducente al brote existencialista: san Agustín, Lutero, Pascal, Lessing, Kant, De Sénancour, Ibsen. Muy recientemente, en un excelente trabajo sobre «El talante religioso de Miguel de Unamuno» (núm. 36 de la revista *Arbor*, Madrid, diciembre de 1948), José Luis L. de Aranguren ha estudiado y logrado demostrar, con acierto indiscutible y copiosa documentación, lo que llama «el sentido luterano de la obra religiosa de Miguel de Unamuno» y «la deformación en dirección luterana de su talante, de su sentimiento de la vida». No ignora Aranguren que se ha querido ver en Unamuno un adepto del modernismo: de aquel conglomerado de herejías que tanto dió que hablar a principios del corriente siglo, y contra el cual Pío X escribió su célebre encíclica *Pascendi Dominici gregis*; quizá conozca, aunque no lo cite, un notable discurso en este último sentido, del profesor de teología dogmática del Seminario de Vitoria, doctor don José María Cirarda, publi-

cado a fines de 1947 (2). Sea de ello lo que fuere, me parece que, después de su artículo, no se puede poner ya en duda la genealogía luterana de la religiosidad de Unamuno. No lo consigue, a pesar de su simpático y erudito esfuerzo, el Dr. Hernán Benítez cuando define a Unamuno como «mente protestante y corazón católico», en «El drama religioso de Unamuno». Es indudable que motivos de orden sentimental hicieron a don Miguel mirar como cosa propia los símbolos, las prácticas y muchas creencias de los católicos; pero no creo que se pueda dar demasiada importancia a esto; la religiosidad de Unamuno está más fielmente reflejada en las siguientes líneas del ensayo «Mi religión» (fechado el 6 de noviembre de 1907), donde dice: «Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes—éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos—, que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos». Estas palabras están impregnadas del espíritu del libre examen, esencia y motor del protestantismo genuino, y asimismo lo están estas otras de su carta XIII a Nin Frías: «Propendo cada vez más a lo que yo llamaría catolicismo popular español, que no es el oficial de la Iglesia». (Del libro «Trece cartas inéditas del muy vascongado don Miguel de Unamuno», del P. Badanelli, citado por el propio Dr. Benítez, quien fecha estas líneas en 1912.) A renglón seguido arremete Unamuno contra el protestantismo, por considerarlo contrario al genio español; pero ya acaba de decir otro tanto, o poco menos, del catolicismo de la Iglesia. ¿Qué será, pues, su catolicismo no eclesiástico? Nada, sino una versión española—y muy española—del libre examen protestante. Como dice Aranguren, «Lutero, Pascal, Kierkegaard y Unamuno representan cuatro estadios sucesivos de religiosidad y fe decrecientes en un clima existencialista de sostenida angustia... Después de ellos aun quedaba un último estadio: el de Heidegger»; pero con Heidegger entramos ya en el existencialismo ateo, cuya rama terminal—por ahora—es Sartre.

Unamuno da de antemano la razón a Julien Benda, cuando este último niega a Descartes la calidad de padre del existencialismo (en su estudio *Tradition de l'existentialisme*). Don Miguel

(2) *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*, editado por el Seminario de Vitoria.

recusa, en el capítulo II de su «Sentimiento trágico de la vida», la filosofía cartesiana, llamando despectivamente al «Discurso del Método» un «discurso de estufa» (alusión de poco gusto y algo traída por los pelos, a las condiciones en que fué compuesto). A renglón seguido atribuye el mérito del descubrimiento del *cogito* a san Agustín, y escribe a continuación las siguientes palabras llenas de sabor existencialista: «La verdad es *sum, ergo cogito*, soy, luego pienso, aunque no todo lo que es piense. La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere?» (3). En el epílogo del mismo libro (4) vuelve a tocar este tema para decir lo siguiente: «La verdad concreta y real, no metódica e ideal, es: *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar. Mas, por otra parte, la Historia, el proceso de la cultura, no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo. *Homo sum, ergo cogito: cogito ut sim Michael de Unamuno*. El individuo es el fin del Universo».

Tras de este desvío suyo respecto de Descartes, bueno es recordar su afinidad con Kant, su interpretación del «salto inmortal» que Kant dió, de la «Crítica de la razón pura» a la «Crítica de la razón práctica», para salvar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: de ese salto al que Unamuno apela como argumento para defender la dignidad filosófica de su «Sentimiento trágico de la vida», en el que afirma—como Kant—con el corazón lo que con la cabeza había destruído. Anoto igualmente su interés enorme hacia Bergson; y que este interés no es cosa reciente, sino que existía ya en los días de la primera guerra mundial, lo atestigua la interesante anécdota narrada por un gran amigo de Unamuno: Maurice Legendre: en su curioso trabajo «Miguel de Unamuno, hombre de carne y hueso» (*Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 1, Salamanca, 1948). De todos los filósofos del

(3) Capítulo II.

(4) Titulado *Don Quijote en la tragi-comedia europea contemporánea*.

siglo xx, es Bergson quien merece a Unamuno más estimación.

Parecidamente a muchos de los actuales existencialistas, pero anticipándose a ellos muy notablemente en el tiempo, también Unamuno desarrolla en su obra literaria temas de filosofía. Es ésta una de las características más importantes de su producción como escritor, y una de las que más estrechamente lo emparentan con el existencialismo y con otras modernas corrientes del pensamiento que se han expresado frecuentemente en obras de carácter artístico, alejándose un tanto de la rigidez de los sistemas doctrinales. Este aspecto de la obra de Unamuno plantea el importante problema de si nos encontramos con él en presencia de un filósofo que hace literatura, o bien en presencia de un literato que hace filosofía. Ultimamente, el concepto de «filósofo» ha adquirido un significado más lato y es aplicado con cierta excesiva amplitud a muchísimos nombres que hasta hace poco habrían quedado radicalmente excluidos del campo de la filosofía propiamente dicha. Unamuno se ha beneficiado de esta aplicación, un tanto abusiva, del término, y pasa en muchos círculos por ser un escritor predominantemente filosófico. Sin embargo, lo cierto es que Unamuno vale y pesa ante todo y sobre todo por su espléndida calidad literaria; el hecho de que toque temas trascendentales de la religión, de la política y de la filosofía, no quiere decir que sea preciso calificarlo primordialmente como autor filosófico, político o religioso; Unamuno es, ante todo y sobre todo, escritor: artista de la palabra escrita: creador de belleza literaria. Ahora bien: la belleza literaria no era para él un fin en sí. Unamuno no era un esteta; la inmanencia le repugnaba; en su estética, el asunto posee siempre importancia extraordinaria; no concibió que se pudiera escribir nada sólido, grande ni duradero sino en torno a los temas eternamente importantes: Dios, el hombre y su destino, la inmortalidad, la patria. Su obra literaria es una obra agitada por profundas preocupaciones de este orden y abrelantada por agudísimas intuiciones en el campo de la religión, de la filosofía y de la política; pero es ante todo la obra de un escritor, no la de un filósofo, ni la de un político, ni la de un autor religioso. El libro más filosófico de Unamuno, «El sentimiento trágico de la vida», es, como tal libro de filosofía, un libro desordenado, torpemente desarrollado, lleno de inexactitudes y de arbitrariedades. Su libro más religioso, «La agonía del cristianismo», es una obra de decadencia y de circuns-

tancias, un libro hecho de encargo, a retazos, sin unidad, sin encanto. En cambio, casi todas las novelas de Unamuno son magníficas. Magníficas como tales novelas, aparte el valor inestimable de su riquísimo contenido ideológico. Y lo mismo, *mutatis mutandis*, puede decirse de su poesía. Uno de los mejores comentaristas de Unamuno, el profesor Julián Marías, estudia admirablemente el sentido filosófico de las novelas unamunianas en el capítulo titulado «La novela como método del conocimiento», de su excelente libro «Miguel de Unamuno». Esto me excusa de hacer aquí nuevos comentarios sobre el particular.

Así como Gabriel Marcel llega a la conclusión de la existencia de Dios a través del estudio de situaciones psicológicas concretas, así también Unamuno, en la parte constructiva de su «Sentimiento trágico de la vida», con menos rigor y menos método filosófico, pero con tanto o mayor garbo literario, extrae la existencia de Dios del hambre humana de inmortalidad: «Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto, Dios. Tal es su finalidad sentida» (5)—obsérvese que la finalidad es *sentida*: no probada racionalmente, sino intuída por el sentimiento—; pero su antiintelectualismo le amarra y embaraza, impidiéndole toda ascensión a una metafísica con pretensiones de validez general. El propio Unamuno rechaza la idea de fundar una escuela de pensamiento, lo que equivale a negar su propia capacidad para constituir un sistema coherente. Su mensaje ha quedado ahí como un gran grito salido de lo más hondo de un alma extraordinariamente sensible, y que, gracias a su genio artístico y a su rigurosa formación clásica, reviste esa bella grandiosidad que nos impresiona tan profundamente.

A propósito de lo cual, quiero señalar la importancia que en la formación de Unamuno tuvo su estrecho contacto con los grandes trágicos de la Antigüedad. Aunque, en no pocos pasajes de su vasta obra, manifiesta don Miguel cierto desdén hacia los estudios humanísticos, reconoce en otros momentos su gran valor formativo; y él mismo es, a mi juicio, un ejemplo de esto último. Ahora bien: sería un error el confundir lo clásico con lo olímpico, con lo apolíneo. El genio de la Antigüedad tuvo manifestaciones que están muy lejos de esa rebuscada serenidad de los *pastiches* clasi-

(5) *Del sentimiento trágico de la vida*, VIII.

cistas: en ellas se nos revela el espíritu ctonio, dionisiaco. El humanismo de Unamuno es más un humanismo ctonio que un humanismo olímpico. Por otro lado, su temperamento dialéctico y su sentido trágico de la existencia lo llevaban derechamente a simpatizar, ante todo, con aquellos mismos grandes creadores de la tragedia clásica, a quienes estudiaba y explicaba en su cátedra de griego, y a quienes comprendía a la luz de la interpretación nietzscheana.

En un interesante artículo publicado en la revista parisina *Etudes* (enero de 1949), acerca del drama del destino humano en el teatro contemporáneo, Louis Barjon señala, como fenómeno típico de nuestro tiempo, la atención creciente que se presta a la tragedia griega: «no ya a la de Eurípides—imitado sobre todo por Racine, y en quien la angustia metafísica y religiosa de las primeras edades deja paso a la psicología—, sino precisamente a la tragedia de la gran época: la de Sófocles y, sobre todo, la de Esquilo, cuya grandeza parecieron desconocer durante demasiado tiempo nuestros dramaturgos». Pues bien: la obra entera de Unamuno está animada por una dialéctica trágica, cuyos problemas colosales la emparentan sobre todo con aquel teatro religioso, patriótico y filosófico, que compuso Esquilo, y también con aquel otro teatro profundamente humano y moral, que escribió Sófocles.

Poca consistencia tendrían, a no ser por su excepcional calidad estética, los gritos del hombre Unamuno angustiado por su terror a morirse del todo. Me atrevo a decir aquí que buena parte de la producción existencialista de nuestros días, si es que acaba quedando en el futuro con un valor permanente, se lo deberá sobre todo al valor artístico de sus más felices manifestaciones.

Como era de esperar, el existencialismo de Unamuno tiene características muy peculiares y se distingue con poderosa originalidad del resto de las manifestaciones de esta corriente espiritual. Siendo un escritor típicamente español por su temperamento, la problemática del existencialismo unamuniano está en relación estrecha con las eternas preocupaciones del alma española que es un alma, ante todo, religiosa. Unamuno conocía bien la gran literatura religiosa española y simpatizaba hondamente con ella—principalmente con fray Luis de León—en muchos aspectos. Es curioso observar la afinidad que existe en este punto entre Unamuno y los krausistas españoles, cuya orientación filosófica

trata ante todo de ser—el propio don Miguel lo subraya en algún sitio—un sustitutivo del catolicismo ortodoxo, al que aquellos filósofos habían retirado su adhesión. Agudamente apunta Aranguren, en su ya citado artículo, la paradoja de que «ese europeo moderno» contra el que Unamuno reacciona violentamente: ese europeo progresista, aburguesado y positivista de fines del siglo XIX y principios del XX: ese europeo desconocedor de la «angustia eterna, libre de la mirada de la Esfinge, es decir, el hombre que no es hombre» (6), se haya convertido actualmente en el angustiado europeo existencialista, «no precisamente—dice Aranguren—por *españolización de Europa*, como él (Unamuno) soñaba, sino por su laicización, atea *reluteranización*». Efectivamente: el existencialismo de hoy es, casi siempre, una postura de ateos o de librepensadores racionalistas. Los brotes existencialistas se producen a través de Europa en unos medios intelectuales en los que la herida causada antaño por la pérdida de la fe cristiana, se halla cicatrizada desde hace mucho tiempo. En Unamuno, en cambio, esta herida no se cicatrizó nunca; por eso su existencialismo, sin encajar precisamente en la ortodoxia cristiana (como el de un Gabriel Marcel), no puede tampoco desentenderse de los problemas creados por el rompimiento con la dogmática católica y permanece enteramente dentro de la órbita de un cristianismo hondamente sentido, de un cristianismo que se busca a sí mismo, al propio tiempo que pugna por afirmarse con conciencia de su propio valor religioso. En esto también, Unamuno es mucho más kierkegaardiano que la inmensa mayoría de los existencialistas posteriores a él, y su existencialismo, al conservar este tono religioso y enlazar así con lo trascendental, ennoblece y avalora la angustia vital que toma en Unamuno el carácter de una lucha, no sólo por afirmar la propia existencia, sino principalmente por afirmar la sobreexistencia, el sobrevivir.

La Europa alegre y confiada de hace cincuenta años se ha convertido en la Europa triste y angustiada de hoy día. Unamuno no podía preverlo en 1906, y creía entonces que el contagio del espíritu religioso español sería el único medio de provocar la angustia que sacudiría el materialismo opaco de aquella sociedad satisfecha de sí misma y adormecida en los laureles del progreso.

(6) Ensayo *Sobre la europeización* fechado en diciembre de 1906.

No podía sospechar por entonces, que estos laureles acabarían tiñéndose de sangre y que el sueño de aquella Europa progresista iba pronto a interrumpirse en un atroz sobresalto que todavía se prolonga y continúa sacudiendo todo su ser. Parece que, hasta cierto punto, este sobresalto ha producido la resurrección de ciertas preocupaciones trascendentales que Unamuno echaba de menos en la Europa de principios de siglo; pero en todo caso no ha sido el contagio de nuestro espíritu religioso español lo que ha dado lugar a la angustia de Europa, sino que sucede más bien lo contrario: el espíritu religioso renace hoy en muchos sitios llamado precisamente por la angustia que los fracasos de la técnica han producido.

Me he referido antes al estudio de Emmanuel Mounier sobre los existencialismos (7). Tomando como guión una de sus páginas, voy a demostrar la comunidad de preocupaciones que se da entre Unamuno y las diversas manifestaciones del existencialismo de nuestros días, comunidad que nos autoriza a integrar a aquél en el seno del movimiento existencialista y a extrañarnos de la omisión de su nombre en muchos trabajos sobre este tema. Con tanta mayor razón cuanto que don Miguel es, no un epígono del movimiento, sino un precursor de la literatura existencialista de nuestros días.

Muy acertadamente muestra Mounier el carácter de reacción que el existencialismo tuvo contra la sistematización de la filosofía, la cual llegó a su colmo en el sistema por excelencia: el sistema de Hegel, al que llama «su catedral definitiva... La clasificación ha acabado con el misterio, y el profesor ha destronado al héroe y al santo» (8). En el capítulo VI de su «Sentimiento trágico», Unamuno llamaba ya a Hegel «prototipo del racionalista que nos quita la fiebre quitándonos la vida y nos promete, en vez de una inmortalidad concreta, una inmortalidad abstracta, como si fuese abstracta, y no concreta, el hambre de ella, que nos consume». Y en su capítulo I mejoraba la irónica metáfora de Mounier con esta otra: «Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el Universo con definiciones, como aquel sargento de Artillería decía que se

(7) «Introducción a los existencialismos», trad. castellana publicada por la *Revista de Occidente*, 1949.

(8) Capítulo I, op. cit.

construyen los cañones tomando un agujero y recubriéndole de hierro».

Dice Mounier pocas líneas más adelante, al fijar la posición existencialista: «El sistema es una especie de tercero abstracto que se entropone entre la filosofía existente y los seres existentes... Y el que habla es siempre un existente. Olvidarlo fué la omisión capital, el pecado original del racionalismo». Las palabras con que Unamuno inaugura su «Sentimiento trágico de la vida» son una manifestación anticipada de este mismo pensamiento, influida ya —como las frases de Mounier— por la lectura de Kierkegaard. Hélas aquí: *«Homo sum; nihil humani a me alienum puto»*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien: *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo substantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere—sobre todo, muere—, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.

»Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo, o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.

»El nuestro es el otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra.

»Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quieranlo o no ciertos sedicentes filósofos».

Como Mounier dice, «el existente no se plantea los problemas en vano». Pues bien, si ha habido en el mundo algún existente que no se haya planteado en vano los problemas, ése ha sido Unamuno, para quien todas las cuestiones de la vida se reducían a lo que él insistentemente llamaba «la única cuestión»: el problema de nuestra inmortalidad personal, de nuestra sobrevivencia, de la

sobrevivencia de nuestro ser más allá de la muerte. Este gran problema, esta «única cuestión», es lo que da sentido y presta unidad al conjunto de la vasta obra de Unamuno, y de ello voy a ocuparme ampliamente en los siguientes capítulos del presente trabajo. Me limitaré ahora a subrayar cómo sin citar a Unamuno, y por consiguiente supongo que también sin conocerlo, Mounier se expresa frente al problema de la muerte con una absoluta coincidencia de pensamiento y hasta de vocabulario: «Lo que constituye una cuestión filosófica no es la muerte, sino *el que yo muera*. El problema de la inmortalidad del alma no es una investigación erudita reservada a una categoría de especialistas, sino que se trata de saber si *yo soy inmortal*, y de ello depende toda mi vida».

Del mismo modo, otra frase de Mounier en el citado capítulo de su libro: «es, pues, preciso que el pensamiento se haga carne, carne de existencia, y en cada hombre carne de su existencia», nos coloca por entero en el círculo no sólo de las ideas, sino también del estilo y del vocabulario de Unamuno, en el capítulo I de cuyo «Sentimiento trágico» leemos a aquello de que hay quienes «piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida». Estos son los que aciertan, y no quienes no piensan «más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar», los cuales «dan en definidores; se hacen profesionales del pensamiento. ¿Y sabéis lo que es un profesional? ¿Sabéis lo que es un producto de la diferenciación del trabajo?... Si un filósofo no es hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. El cultivo de una ciencia cualquiera... puede ser, y aun esto muy restringidamente y dentro de muy estrechos límites, obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofaría, erudición pseudo-filosófica».

Por lo que respecta a todos los temas que Mounier va exponiendo en su libro como típicos de la problemática existencialista, ni uno solo de ellos deja de ser abordado por Unamuno, y siempre en un tono que preludia el de los existencialistas de nuestros días. También don Miguel despreció, ya desde antes de leer a Kierkegaard, el amodorramiento conformista en que se hallaba sumido el espíritu occidental a fines del siglo XIX, denunciándolo muy

pronto en las páginas juveniles de sus ensayos «En torno al casticismo» como verdadera catástrofe a la que había que poner pronto remedio. Precisamente, uno de los rasgos más característicos de Unamuno, uno de los que más impresiona, desconcierta a veces, apasiona otras, y en ocasiones también impacienta a sus lectores, es ese afán por plantearlo todo de nuevo a cada instante; o, según la fórmula existencialista ya consagrada, *tout remettre en question à tout moment*. La problemática unamuniana se caracteriza, en efecto, por su reiteración y, al mismo tiempo, por la trascendencia de las cuestiones a que se refiere. Recordemos que don Miguel reproduce varias veces en sus libros, solidarizándose con ella, la célebre frase de Lessing, quien dice que, si Dios le ofreciera en una mano la verdad absoluta, y en la otra tan sólo el vivo anhelo de la verdad con la posibilidad de errar, y le diera a escoger, él contestaría exclamando: «¡Dame, Padre, lo segundo! La verdad absoluta no es más que para ti solo».

Sintiéndose sobre todo poeta, Unamuno se expresó siempre como tal. Independizada su mente de los dogmas religiosos, propendió a hacer fe de su poesía, tomándose para ello libertades racionalmente poco admisibles, por lo que su religión y su filosofía son una sucesión de explosiones sentimentales que a veces se afirman y concretizan, para diluirse y evaporarse otras, según de qué lado sople el viento de la inspiración, de modo que a cada paso se tambalea toda su construcción, inclinándose como el barco que hace agua y se escora del lado donde están los agujeros. Por eso, y porque se daba perfectamente cuenta de ello, no quiso hacer de su pensamiento religioso un sistema aceptable para otros espíritus, ni le movió el menor afán proselitista, constructivo, sino más bien un afán inquietista, crítico. Cuando, en su epistolario, habla de acabar en España con el catolicismo, sustituyéndolo por un protestantismo español (véanse las cartas XI y XII a Jiménez de Ilundáin, recogidas por el Dr. Benítez en su importante libro «El drama religioso de Unamuno», Buenos Aires, 1949), no expone en realidad un deseo constructivo o plan de acción y de organización; se trata de un testimonio más de su descontento—actitud puramente crítica, y casi siempre negativa—respecto del ambiente religioso español, y de su rebeldía siempre pronta a estallar en sus escritos. Quiso despertar en los españoles la angustia, arrancarles a la rutina conformista, en la que se anquilosaba el espíritu na-

cional, y sacarlos de *su* cristianismo, no de *todo* cristianismo, aunque sin saber adónde llevarlos. No le animaba ningún afán sectario, y estimó en alto grado a muchos católicos, y a no pocos de ellos precisamente por su religiosidad misma. No odió a la Iglesia, sino que quiso desterrar de su patria ese sentido burgués y comodón de lo religioso, que trata de hacer de la Iglesia una especie de compañía de seguros para la otra vida y—demasiado a menudo—también para ésta: sentido, por desgracia, harto generalizado, y contra el cual el propio clero se ha mostrado muchas veces remiso en reaccionar debidamente.

Exagera, sin duda, Aranguren al decir (9) que en Unamuno había temple de reformador religioso y de reformador político. El mismo comentador se contradice diciendo a continuación que una de las razones por las cuales don Miguel no llegó a realizar ni una ni otra reforma, fué por ser soñador y no hombre de acción (observación esta última muy exacta). Quizá no haya caído en la cuenta de que, al negar a Unamuno la calidad de hombre de acción, le niega una condición esencial, sin la cual no puede hablarse de verdadero «temple de reformador religioso». Aparte de ello, las creencias religiosas de Unamuno fueron siempre demasiado vacilantes para permitirle acariciar siquiera semejante sueño; nunca desembocaron en nada concreto, en una nueva dogmática que proponer a sus presuntos fieles, empezando porque Unamuno no quería tener tales fieles. Así como Lutero pretendió fundar un cristianismo alemán, así también encontramos a veces en Unamuno atisbos de algo que pudo haberse desarrollado hasta ser un cristianismo español; pero la verdad es que el pensamiento religioso de Unamuno, aunque acusa en gran medida características poderosas típicas de la mentalidad española, había bebido con tanta abundancia en las fuentes del jansenismo y del protestantismo germánico, que su cristianismo viene a resultar más bien un cristianismo nórdico que un cristianismo español.

«No hay más que un problema: saber si el hombre debe o no suicidarse», escribe el novelista francés Albert Camus, una de las destacadas figuras de la literatura existencialista contemporánea, al comienzo mismo de su novela «El mito de Sísifo». Esta frase nos recuerda demasiado las que Unamuno dedicó a «la única cuestión»,

(9) En el artículo antes citado.

para dejar de ceder a la tentación de comentar el parentesco. Efectivamente, tanto en Unamuno como en Camus se trata siempre y ante todo de saber cuál es el sentido profundo de la existencia humana; y, en uno y otro caso, la imposibilidad de descubrirlo, o al menos de descubrir un sentido lleno de las suficientes belleza y dignidad, conduce a la desesperación; en ambos se mantiene esta angustia viva a lo largo de su obra literaria y constituye uno de los principales distintivos de su respectiva obra de escritor. Sin embargo, Unamuno descarta de antemano el dilema de Camus. Don Miguel no pensó nunca en suicidarse y no habría admitido un planteamiento del problema en los términos en que lo hacen las primeras palabras de «El mito de Sísifo». Su voluntad de encontrarle a la vida un sentido trascendental es tan poderosa, que le exige la creencia en que la existencia posee realmente dicho sentido; y la tragedia de Unamuno consiste en que, mientras su razón no puede creer, cree su voluntad, desgarrando así perpetuamente su alma. No habría sido en Camus en quien Unamuno habría encontrado su verdadero hermano (de haber llegado a leerlo), por mucha simpatía que el novelista francés hubiese llegado a despertar en él. El verdadero hermano de Unamuno, aquel cuyo nombre sale a colación en infinidad de escritos suyos, es De Sénancour, cuyo *Obermann* leyó y releyó don Miguel con amor, tomando de él esas palabras que mil veces transcribió al castellano convirtiéndolas en motivo director de su producción literaria, y hasta en estribillo de esta última: es aquella frase de la carta 90, que dice así: «El hombre es perecedero. Puede ser; mas perezcamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que ésto sea una injusticia». No se trata, pues, de saber si el hombre debe o no suicidarse; se trata de demostrar que debe no suicidarse; y, si ello no fuera cierto, que no merece semejante destino. La cuestión es, en el fondo, la misma; pero su planteamiento resulta completamente distinto, situando así al problema en un plano muy diferente.

El hombre concreto, el hombre de carne y hueso angustiado por la posibilidad de su propio aniquilamiento, se ve absorbido por el problema de su destino personal y se vierte enteramente hacia él, volviendo las espaldas a sus semejantes. Aún cuando Unamuno no llegó a expresar nunca su desentendimiento respecto de los demás hombres, la consecuencia de sus preocupaciones

consiste en ir encerrándolo, lo quiera él o no, en sí mismo; y otro tanto ocurre con sus personajes literarios. Los héroes de las novelas unamunianas posteriores a «Paz en la guerra», carecen de porosidad; están desnudos de simpatía, son individualidades consistentes y cerradas que se afirman enérgicamente frente al mundo visible e invisible, chocando con él y recibiendo en estos choques magullamientos de diversos grados, pero nunca heridas que los abran y hagan penetrar en ellos lo de fuera, salvo algunas excepciones (por ejemplo, la tía Tula, sobre cuya singularidad en la producción novelística del autor volveré más adelante). Los personajes de la llamada «nivola» unamuniana—desde el Avito Carrascal de «Amor y Pedagogía», hasta el Alejandro Gómez de «Nada menos que todo un hombre», pasando por el Augusto Pérez de «Niebla» y demás héroes representativos de este género literario impregnado todo él de existencialismo, y que Unamuno cultivó, en la plenitud de su producción de escritor, entre 1902 y 1920—son herméticas, impermeables existencias donde encontramos ya preludiada en cierto modo, anticipada bajo otros rasgos, la náusea sartriana. Hijas legítimas de las grandes criaturas de Ibsen, las de Unamuno son un paso adelante hacia una más depurada posición existencialista que va extremándose posteriormente hasta llegar en Francia al *Etranger*, de Camus; en Italia, al Silvestro de la *Conversazione in Sicilia*, de Elio Vittorini (de interesantes concomitancias con el anterior); y en España, al *Lázaro*, de Gabriel Celaya, por no citar sino algunos ejemplos entre los más recientes y significativos.

El problema de las relaciones entre los seres existentes pre-ocupa siempre a Unamuno, aunque con insistencia mucho menor que la de su propio destino eterno. Sabido es cuánto le gustaba repetir, a propósito de la realidad o irrealidad de estas relaciones, la ingeniosa teoría del humorista americano Oliver W. Holmes, según el cual, cuando Juan y Tomás están conversando, los que conversan no son dos, sino seis, ya que hay en realidad tres Juanes y tres Tomasos: el Juan real (que sólo Dios conoce), el Juan ideal de Juan, y el Juan ideal de Tomás; y, por otra parte, el Tomás real, el Tomás ideal de Tomás, y el Tomás ideal de Juan (10).

(10) Véase, entre otros lugares, el prólogo de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, donde Unamuno añade: «Pero yo tengo que tomarlo por otro camino que el intelectualista yanqui Wendell Holmes. Y digo que, además

Pues bien: pese a que sus personajes están vueltos sobre sí mismos, y aun cuando el propio don Miguel tendió también a estarlo muchas veces, abundan en las obras de Unamuno explosiones de simpatía, manifestaciones de una conciencia de su compenetración con los demás, aunque es cierto que aparecen casi siempre en la primera parte de su producción literaria: la menos teñida por las peculiaridades del existencialismo. Entre otras cosas, Unamuno no sólo tuvo la experiencia de la angustia, sino que quiso muy positivamente que todos los demás hombres, y sobre todo los españoles (con quienes se sentía comulgar en su culto apasionado de la patria), tuvieran esta misma experiencia. Hay dos pasajes, muy significativos a este respecto, de la «Vida de Don Quijote y Sancho» (ese libro que pretende proporcionar su base doctrinal a una resurrección de la espiritualidad española). En el capítulo 67 de la segunda parte, dice: «Hay que echar a los hombres en medio del Océano y quitarles toda tabla, y que aprendan a ser hombres, a flotar. ¿Tienes tan poca confianza en Dios, que estando en Él, en quien vivimos, nos movemos y somos (*Hechos*, XVII, 28), necesitas tabla a que agarrarte? Él te sostendrá sin tabla. Y si te hundes en Él, ¿qué importa? Esas congojas y tribulaciones y dudas que tanto temes son el principio del ahogo, son las aguas vivas y eternas que te echan el aire de la tranquilidad aparental en que estás muriendo hora tras hora; déjate ahogar, déjate ir al fondo y perder sentido y quedar como una esponja, que luego volverás a la sobrehaz de las aguas, donde te veas y te toques y te sientas dentro del Océano». Y al final de los capítulos (unidos en uno sólo) 72 y 73 de la misma segunda parte, estas otras palabras impresionantes: «Mira, lector, aunque no te conozco, te quiero tanto, que si pudiese tenerte en mis manos te abriría el pecho, y en el cogollo del corazón te rasgaría una llaga y te pondría allí vinagre y sal para que no pudieses descansar nunca y vivieras en perpetua zozobra y en anhelo inacabable. Si no he logrado desasosegarte con mi *Quijote* es, créemelo bien, por mi

del que uno es para Dios—si para Dios es uno alguien—y del que es para los otros y del que se cree ser, hay el que quisiera ser. Y que éste, el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador, y es el real de verdad. Y por el que hayamos querido ser, no por el que hayamos sido, nos salvaremos o perderemos. Dios le premiará o le castigará a uno a que sea por toda la eternidad lo que quiso ser».

torpeza y porque este muerto papel en que escribo ni grita, ni chilla, ni suspira, ni llora, porque no se hizo el lenguaje para que tú y yo nos entiendiéramos».

Esta angustia que Unamuno predica a sus compatriotas, y que quiere contagiar a todos sus semejantes, es sobre todo la angustia del ser que se siente condenado a muerte y busca la manera de eludir el aniquilamiento, tratando de perpetuarse en alguna forma. Tal es, en definitiva, el gran problema: «la única cuestión», en la que vienen a resolverse todas las demás que a Unamuno le preocupan. Su estudio será objeto de lo que resta del presente trabajo.

II

Innumerables anécdotas pueden referirse de los hechos, los dichos y los escritos de don Miguel de Unamuno, que atestiguan su preocupación ante la fatalidad de la muerte, su reacción de violenta protesta contra el inexorable destino humano «de haber nacido a pena de morir» («El Cristo de Velázquez», primera parte, XIII): su espanto ante la posibilidad de «morirnos del todo» («Del Sentimiento trágico de la vida», III). Los esfuerzos por sobrevivir tiñen su producción literaria, la cual gira enteramente en torno a esa que él llama «única verdadera cuestión»: «Cada día creo menos en la cuestión social, y en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral, y en la cuestión religiosa, y en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro,

y la de todos... Es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera» (11).

Frente a Baroja y frente a Pérez de Ayala, Unamuno afirma el valor positivo de su inquietud: la fecundidad de este continuo pensar en la muerte: «Dice luego Baroja: «Para mí, una de las cosas más tristes de España es que los españoles no podemos ser frívolos ni joviales».

»Y para mí, una de las cosas más tristes para España sería que los españoles pudiésemos volvernos frívolos y joviales. Entonces dejaríamos de ser españoles para no ser ni europeos siquiera...

»Y acaba diciendo Baroja: «triste país en donde por todas partes y en todos los pueblos se vive pensando en todo, menos en la vida».

»Y esta arbitrariedad provoca la mía, y exclamo: «Desgraciados países, esos países europeos modernos en que no se vive pensando más que en la vida! Desgraciados países los países en que no se piensa de continuo en la muerte y no es la norma directora de la vida el pensamiento de que todos tenemos un día que perderla!» (12).

«Un joven novelista nuestro, Ramón Pérez de Ayala, en su reciente novela *La pata de la raposa*, nos dice que la idea de la muerte es el cepto; el espíritu, la raposa, o sea virtud astuta con que burlar las celadas de la fatalidad, y añade: «Cogidos en el cepto, hombres débiles y pueblos débiles yacen por tierra...; los espíritus recios y los pueblos fuertes reciben en el peligro clarividente estupor, desentrañan de pronto la desmesurada belleza de la vida y, renunciando para siempre a la agilidad y locura primeras, salen del cepto con los músculos tensos para la acción y con las fuerzas del alma centuplicadas en ímpetu, potencia y eficacia». Pero veamos: hombres débiles..., pueblos débiles..., espíritus recios..., pueblos fuertes..., ¿qué es eso? Yo no lo sé. Lo que creo saber es que unos individuos y pueblos no han pensado aún de veras en la muerte y la inmortalidad; no las han sentido, y otros

(11) *Soledad*, ensayo fechado en agosto de 1905 y recopilado en la colección de «Ensayos».

(12) *Sobre la europeización*, ensayo fechado en diciembre de 1906 y recogido en la colección de «Ensayos».

han dejado de pensar en ellas, o más bien han dejado de sentirlas. Y no es, creo, cosa de que se engrían los hombres y los pueblos que no han pasado por la edad religiosa.

«Lo de la desmesurada belleza de la vida está bien para escrito, y hay, en efecto, quienes se resignan y la aceptan tal cual es, y hasta quienes nos quieren persuadir que el del cepo no es problema» (13).

Al estudiar, en la literatura de don Miguel, los distintos aspectos de su lucha contra la muerte, hemos de tener presente en todo caso un hecho básico que presta especial dramatismo a su conducta: hablo de la pérdida de su fe en el mensaje de la Iglesia católica. Don Miguel dejó de creer—al menos, con fe sobrenatural—en su juventud (a los diecisiete años, poco más o menos). Más tarde, consta positivamente que volvió en varias ocasiones a practicar fugazmente la religión católica, y quizás a aceptar en su integridad la doctrina de la Iglesia; pero fueron breves rectificaciones de una conducta y un pensamiento cada vez más caracterizadamente heterodoxos. La última de ellas se produce en 1897; al menos, no hay pruebas auténticas de otras posteriores; si las hubo, debieron de tener poca importancia. Y, aunque en un hombre tan cambiante y paradójico como él resulta imposible establecer una línea constante de conducta y de pensamiento, bien puede hablarse de una heterodoxia predominante a la larga; cuando no, cabe decir que, en su rebelde egotismo, en su indomable afán de singularidad e independencia, si algunas veces se halló de acuerdo con la ortodoxia, negóse a dar el grande y decisivo paso de humillar su criterio a la autoridad del magisterio eclesiástico y volver como hijo sumiso al seno de la Iglesia. Reacio a todo yugo, corriendo en solitario la ardua carrera del espíritu, dominado por el prurito de independencia, don Miguel no tardaba en tornar a caer en la heterodoxia. Y hasta ponía buen cuidado en no salirse de ella... sin éxito algunas veces. Maurice Legendre, que le conoció a fondo, como muy pocos, dice hablando de este prurito: «Unamuno es heterodoxo, y sobre todo quiere serlo, hasta un extremo que parecerá sin duda exagerado a más de un incrédulo, ya que semejante perfección es tan rara, que

(13) *Del sentimiento trágico de la vida*, Conclusión, fechada en Salamanca en 1912.

por serlo tanto se convierte en inverosímil. Quiere, pues, ser heterodoxo; y, cuando no lo es en el fondo, encuentra la manera de serlo en la forma, y recurre a las etimologías, como es el caso de la «agonía» del cristianismo, cuyo título seductor ha debido de decepcionar profundamente a más de un Homais» (14).

Semejante actitud religiosa tuvo, entre otras consecuencias, la de exigir de él perpetua tensión para resolver el tremendo problema de la sobrevivencia; problema para el cual, a falta de datos dogmáticos recibidos que le sirvieran de base para plantearlo con seguridad, no tenía más remedio que aportar los suyos propios, cuya insuficiencia—a cada paso evidente—le imponía una y otra vez la renuncia a ellos y la búsqueda de otros datos nuevos, mejores y más firmes, de los cuales poder servirse para un adecuado planteamiento que, de por sí, es ya la mitad de la solución.

Resulta, en verdad, apasionante el espectáculo de aquel gran espíritu atormentado, buscándole sin cesar salidas al *impasse* en que se hallaba metido: a este callejón sin más salida que su propia entrada, en el que nos encontramos todos los hombres, de Dios venidos y que sólo por Cristo (que es camino, además de ser Dios) saldremos con bien de la brava empresa de la existencia.

Las salidas que Unamuno imagina, las fórmulas que halla para «no morirse del todo», son de muy diversas especies. Los libros en que va dando sus sucesivas batallas—cada una en un campo distinto—contra la implacable muerte, pertenecen asimismo a los géneros más variados. En realidad, Unamuno poeta peleó contra la muerte ni más ni menos que Unamuno ensayista, que Unamuno novelista y que Unamuno filólogo: pues la verdad es que Miguel de Unamuno y Jugo pasó su vida entera lidiando contra la muerte, tanto cuando escribía como cuando hablaba, y quizá más que nunca cuando pensaba: «los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad» (15).

En su novela «Paz en la guerra», describiendo la juventud de su personaje Pachico Zabalbide, cuyo carácter autobiográfico se halla por encima de toda duda (o sea, que estas palabras de Unamuno

(14) «La religión de Miguel de Unamuno», en el núm. 1 de la revista *Spes Nostra*, enero-febrero de 1944.

(15) *Del Sentimiento trágico de la vida*, II.

pueden y deben ser referidas a su propia juventud), dice: «Tales reflexiones le llevaban en la oscuridad solitaria de la noche la emoción de la muerte, emoción viva que le hacía temblar a la idea del momento en que le cogiera el sueño, aplanado ante el pensamiento de que un día habría de dormirse para no despertar. Era un terror loco a la nada, a hallarse solo en el tiempo vacío, terror loco que sacudiéndole el corazón en palpitaciones, le hacía soñar que, falto de aire, ahogado, caía continuamente y sin descanso en el vacío eterno, con terrible caída. Aterrábale menos que la nada el infierno, que era en él representación muerta y fría; mas representación de vida al fin y al cabo» (16).

En su prolongado combate, podemos distinguir cinco aspectos principales correspondientes a las distintas batallas libradas para vencer a su enemiga: cinco tácticas, cinco posturas diferentes que esclarecen no pocos aspectos del proceso de su carrera literaria.

Resumidas en pocas palabras, las cinco fórmulas principales mediante las cuales pretendió Unamuno vencer a la muerte, son las siguientes: en primer lugar, el intento de sobrevivir integrando su personalidad individual en la personalidad colectiva del pueblo, más permanente—a pesar de sus cambiantes apariencias—que el individuo: «lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas» (17); en segundo lugar, el intento de sobrevivir en las propias reproducciones, tanto de carne y hueso (en los hijos, y en los hijos de los hijos), como espirituales (en los discípulos y seguidores); en tercer lugar, el intento de sobrevivir en la memoria ajena, o sea en la fama o gloria de este mundo (intento que le inspiró, entre otras cosas, ese maravilloso epos que es la «Vida de Don Quijote y Sancho»); en cuarto lugar, el intento de sobrevivir como alma inmortal en una vida ultraterrena (idea base de su «Sentimiento trágico de la vida»); y, finalmente, el intento de sobrevivir en Cristo, de participar en la victoria que el divino Redentor logró en la Cruz sobre la muerte (su expresión literaria es el cántico «El Cristo de Velázquez»). Intento este último que no resulta esencialmente distinto del que inspira el «Sentimiento trágico» (ya que ambos se refieren a una vida individual de ultratumba), pero que yo me permito clasificar aparte, teniendo en

(16) Capítulo I.

(17) *En torno al casticismo*, ensayo, I, II.

cuenta que la actitud del autor varía esencialmente de una a otra obra. En tanto el «Sentimiento trágico» es un libro de desesperación y de incredulidad, «El Cristo de Velázquez» lo es de esperanza y de fe.

Antes de entrar en el detalle de las diversas fases de esta lucha realmente titánica, será bueno decir que ninguno de los cambios de táctica que se registran a lo largo de su obra, implica renuncia a anteriores posiciones; ésto es: que al dar Unamuno la batalla en cada nuevo terreno, no renunciaba a los resultados de las libradas en los precedentes. Así vemos que sus temas vuelven una y otra vez entremezclados, insistentes, con esa machaconería de sabor desesperado, tan típica de nuestro autor. El padre Miguel Oromí, que en las páginas 206 a 209 de su libro «El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno» (Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1943), hace una clasificación parecida (aunque desde un punto de vista distinto) de estos esfuerzos inmortalistas, interpreta con las siguientes palabras este incesante retorno de las preocupaciones, así como de los intentos de disiparlas: «¿Puede tener alguna solución este tragicismo? Es verdad que Unamuno, según él afirma, no quiere solución alguna, porque, si ésta se diera, cesaría la existencia verdaderamente vital por haber cesado la lucha; porque la única fuente de actividad vital ético-religiosa sólo puede ser la duda. Pero puede ser muy bien que a Unamuno le ocurra lo de la zorra de la fábula» (18).

La perpetuación en los hijos y en los hijos de los hijos aparece, ya desde los comienzos de la obra unamuniana, como una de las armas más poderosas de su arsenal inmortalista, y otro tanto puede decirse de la perpetuación en la memoria ajena. Y en el «Sentimiento trágico» se emplean las cuatro primeras tácticas a un tiempo: tratase de una especie de maniobra general, de ofensiva en todos los frentes, aún cuando lo cierto es que el tema de la inmortalidad individual en una vida de ultratumba absorbe la principal atención del autor en este libro.

No hay, pues, que considerar la clasificación que acabo de hacer, como una compartimentación rígida, sino más bien como una indicación de líneas generales, cada una de las cuales se acusa particularmente en determinado o determinados momentos; pero

que, a guisa de *Leitmotive*, se reproducen y van resurgiendo todo a lo largo de la obra unamunesca, reflejo en ello de la preocupación vital de quien llamóse a sí mismo «peregrino del ideal ultraterrestre, romero de la inmortalidad» (19), y soñó siempre poder dar alguna vez, seguro de ella, el grito de la victoria definitiva: «¡Por fin murió la Muerte!» (20).

III

Es en la primera etapa de su producción literaria cuando Unamuno lleva a cabo los mayores y más serios esfuerzos por incorporarse al espíritu de su pueblo. Fué en los años finales del siglo pasado y primeros del presente, cuando lo colectivo le resultó particularmente seductor. El escritor llevó durante largo tiempo en su espíritu los surcos profundos trazados por la reja cruel de la segunda guerra carlista, durante la cual y a su término habíase recrudecido singularmente la cuestión vasca. Tratábase de definir lo vasco, deslindándolo y enfrentándolo con lo castellano. Incluso se contrapuso lo vasco a lo español: ambición propia del momento nacionalista que entonces vivía Europa entera, y a la que el espíritu fuerista del carlismo había dado estímulo. Una-

(19) «La aulaga mayorera», artículo fechado en el Puerto de Cabras de Fuerteventura, en abril de 1924.

(20) *El Cristo de Velázquez*, segunda parte, II.

munio acabó resolviendo el problema con amplitud de espíritu conciliando la antinomia vasco-castellana en una síntesis de españolismo; pero el proceso dialéctico fué muy laborioso.

Esta cuestión es el primer problema de importancia que don Miguel abordó con la debida altura, antes de meterse a fondo por los terrenos de la filosofía y de la religión. Podemos incluso afirmar que, si llegó a estos últimos, fué por el camino de la preocupación patriótica, buscando en todo momento la esencia permanente del alma de su pueblo. Conmovero por la decadencia nacional, Unamuno lánzase en busca de ideales de orden trascendental, abordando en sus meditaciones los temas más elevados que puede proponerse el espíritu humano; pero lo hace con una inicial preocupación patriótica, mostrándose en ello típico hombre de la generación del 98. Primero es su tesis doctoral, todavía inédita, titulada «Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca», leída en la Universidad de Madrid el 20 de junio de 1884; luego, sus conferencias juveniles y artículos de periódico (coleccionados y publicados posteriormente los más importantes de ellos, en 1903, bajo el título común «De mi país»); obras menores que dan testimonio de inquietud más que de otra cosa, pero de una inquietud no dispuesta a contentarse con soluciones edificadas sobre arena; más tarde, sus ensayos «En torno al casticismo» (1895), primera visión unamuniana de Castilla y condenación del tradicionalismo rancio, son la anticipación del 98; producidos en días en que el concepto de España empezaba a hacer crisis en la conciencia de los españoles, inauguran (juntamente con el «Idearium» de Ganivet) una era nueva, entonces insospechada y que aún sigue sin cerrarse, en la historia del pensamiento español. En esta última obra don Miguel define y analiza la aportación de la personalidad colectiva castellana a la personalidad colectiva de España, y hace una selección entre los distintos componentes de aquélla, dándonos testimonio de su incorporación al espíritu español mediante la aceptación de cuantas cosas útiles, fecundas y todavía aprovechables encuentra en la mentalidad y en el modo de ser de Castilla. Poco después, su novela «Paz en la guerra» (1897) es la epopeya del pueblo vasco en general, del vizcaíno en particular, y más en particular aún la epopeya de Bilbao.

Las guerras supercientíficas de nuestros días nos hacen consi-

derar las luchas carlistas con cierta conmiseración llena de pedantería; las miramos como estampas de sabor romántico más que como rudas tragedias, que es lo que en realidad fueron. No, no, eran guerras de juguete aquellas guerras, aunque todavía se observaran por los combatientes muchas de las leyes caballerescas del juego caídas más tarde en desuso; y aunque, cuando el cañón enemigo disparaba sobre Bilbao, diese tiempo a tocar una campana para que la gente corriera al refugio antes de que la bomba hiciese explosión. Yo he visto, pasados cincuenta y más años después de la terminación de las luchas, los odios de partido aún efervescentes, y los abismos entre convecinos todavía abiertos, y aún sangrantes las heridas en el seno de las familias, y vivos los recuerdos con su cortejo de rencores insatisfechos y de confesadas o inconfesadas ansias de revancha y de aniquilamiento; y ésto no sólo entre los vencidos, sino igualmente entre los vencedores.

No juzgo, pues, desproporcionado considerar las guerras carlistas como la gran crisis juvenil del pueblo vasco: como algo decisivo y trascendental que conmovió el ser colectivo de Vasconia. La abolición de las libertades locales que siguió a los acontecimientos bélicos (pero cuya cuestión latía en el fondo de toda la política nacional y, con carlismo o sin él, se habría igualmente planteado) vino a agravar esta crisis al herir en lo más vivo al alma vascongada y provocar la natural reacción *ex-abrupto*, sorda a razones y ciega a contemplaciones de ningún género.

Vasco cumplido, Unamuno no podía menos de participar de la crisis que en esta forma conmovía a su pueblo, y nos ha dejado abundantes pruebas de cómo semejante situación halló eco en su alma. El crítico momento en que los vascos adquirieron conciencia de su personalidad colectiva (y no es paradoja el que en aquella misma hora perdiera cada una de las provincias vascongadas su propia personalidad política institucional), fué también el momento crítico en que el espíritu del joven Miguel de Unamuno se abría al mundo. La originalidad y el mérito del autor consistieron en anticiparse a su generación en el planteamiento y la solución del problema en términos dignos de la altura de la cuestión (pues ni el nacionalismo vasco de Sabino de Arana, ni el nacionalismo español de sus oponentes, se encararon con esta última del modo valiente y sereno como lo hizo don Miguel, temerosos ambos de perder en la lucha a cuerpo limpio aquellas posiciones de partida

que, para resultar aceptables, debían lógicamente ser posiciones, no de partida, sino precisamente de llegada).

Esta crisis tuvo en la obra de Unamuno una repercusión cuyo más acabado exponente es la novela «Paz en la guerra», epopeya —repito— de su pueblo (de su patria sensitiva: Bilbao; y de su patria sentimental o imaginativa: Vasconia) que, al terminar la contienda civil, se levantó asombrosamente no con la endeblez de quien ha padecido una hemorragia extenuadora, sino con la nueva fortaleza de quien se ha sometido a una oportuna sangría, y se lanzó a la conquista de España: conquista cuyo aspecto económico se ha subrayado hasta la saciedad, ignorándose muchas veces que las personalidades más recias del 98 literario —Unamuno, Baroja, Ramiro de Maeztu— son vascas, y vasco el supremo maestro del 98 plástico: Zuloaga. También ésto de la conquista de España por los vascos, es consigna y profecía unamuniana.

Lo mismo que en las eruditas páginas de «En torno al casticismo», a lo largo de las novelescas peripecias de «Paz en la guerra» Unamuno se esfuerza por ofrecernos la imagen de una personalidad colectiva, destacando de nuevo y seleccionando sus elementos, clasificando sus tendencias, resumiendo en poéticos párrafos largas meditaciones rumiadas de tiempo atrás y que habían sido ya reveladas en ocasiones —más o menos provisionalmente— a través de obras menores (artículos, conferencias y poesías). «Paz en la guerra» —su autor lo dice expresamente; pero no hacía falta que lo dijera, pues salta a la vista— no es la novela de un hombre ni la de una familia: es la novela de un pueblo; más aún: ella misma es un pueblo: «Esto no es una novela; es un pueblo» (prólogo de la segunda edición, fechado en 1923). Su protagonista no es el pobre Ignacio, el buenote, el noble, el infantil Ignacio, cuya vida prometedora trunca una bala durante la memorable batalla de Somorrostro que determinó la liberación de Bilbao, y en la cual la sangre de los soldados enrojeció aún más la vena del hierro que asomaba a flor de tierra en aquellos parajes: no Ignacio, sino el pueblo al que Ignacio perteneció (y al que pertenecía también su creador y hermano Miguel de Unamuno y Jugo, cuyos son muchos de los rasgos —y de los más esenciales— de sus personajes literarios).

° Al definir —o intentar definir— la personalidad colectiva de su nativa patria —Vasconia— y la de su patria de adopción —Castilla—,

sintetizándolas al propio tiempo bajo la cúpula conciliadora de la «patria metafísica»—España—, en la que ambas se armonizan, Unamuno hace su gran esfuerzo por integrarse en lo colectivo. Y hemos de ver en este esfuerzo el primero de sus intentos en pos de la sobrevivencia mediante la incorporación a entidades (ya que no imperecederas del todo) siquiera menos imperecederas que aquel flaco ser humano que sólo había de vivir setenta y dos años. Y que este intento no se limitaba únicamente a lo espiritual, sino se refería a lo material también, lo prueban las siguientes palabras de su artículo «País, paisaje y paisanaje» (21): «Tener fe en España, y conocerla, pero también imaginarla. E imaginarla corporalmente, terrestrementemente. He procurado sin ser quiromántico, a la gitana, leer en las rayas de esta tierra que un día se cerrará sobre uno, apuñándolo...». Don Miguel quería, pues, no sólo que su espíritu le sobreviviera incorporado al espíritu colectivo de España, de Vasconia, de Castilla, de Bilbao, de Salamanca; quería más: quería que también su carne le sobreviviera incorporada a la tierra de su patria; quería darle a su propio enterramiento todo su valor, nosólo como reintegración a lo telúrico y vuelta al seno de la madre universal (algo demasiado abstracto e impersonal), sino como «apuñamiento» de su persona física en esta gran mano de nuestra piel de toro, en esta España concreta, patria suya a la que amaba en todos y en cada uno de sus rincones.

Pero no es tan sólo en los días últimos del siglo XIX y primeros del XX—cruciales en la historia de Vasconia y en la general de España, días críticos en los que el pensamiento español, y singularmente el vasco, cobra nueva conciencia de su personalidad colectiva; años en los que Unamuno no podía menos de tomar posición ante esta última—cuando se manifiesta en nuestro escritor esta preocupación por lo nacional, sino a lo largo de su vida entera. Sin la insistencia de aquella hora, pero con frecuencia grande, vuelve el sentimiento de la patria a aflorar en su obra con una fuerza, e incluso con una violencia y un arrebató singulares y característicos. Sea ello consecuencia de los años críticos en que maduró su pensamiento, o bien se trate de una cualidad

(21) Escrito en 1933 y recogido por el profesor García Blanco, en la recopilación de artículos de Unamuno aparecida bajo el título *Paisajes del alma* en 1944, editorial de la *Revista de Occidente*.

congénita—que no pudo menos de exacerbarse en aquel trágico y decisivo final del siglo XIX—, el hecho es que don Miguel realizó a lo largo de su vida un esfuerzo poderoso y genial por integrarse en lo colectivo.

Aunque Unamuno perteneció algún tiempo al partido socialista, nunca fué marxista. Nunca tuvo «conciencia de clase»—aún cuando en las Constituyentes de 1931 abogó por la fórmula «España es una República de trabajadores de todas clases»—. En cambio siempre tuvo una fortísima conciencia nacional. Doble circunstancia que ha dado lugar a que el movimiento falangista, máximo tipificador en España de la reacción antimarxista, lo haya escogido desde el primer momento como maestro y enaltecido como símbolo, a pesar de la inmensa distancia ideológica que lo separa de Unamuno. Con todo, la eventual inclinación hacia el socialismo, aunque episódica, no es esporádica ni carece de significado: fué una forma de satisfacer la necesidad que Unamuno sentía de intervenir activamente en la vida colectiva nacional, escogiendo (por única vez en su vida) para hacerlo, la actuación a través de un partido político.

Pocos años más tarde, en el capítulo LXXIV de la segunda parte de la «Vida de Don Quijote y Sancho», Unamuno testimoniará con las siguientes palabras su afán de identificarse con el alma española, al atribuir a esta última, como fundamentales en ella, sus propias preocupaciones personales: «Fundaste este tu pueblo—dice dirigiéndose a Dios—, el pueblo de tus siervos don Quijote y Sancho, sobre la fe en la inmortalidad personal; mira, Señor, que esa es nuestra razón de vida y es nuestro destino entre los pueblos el de hacer que esa nuestra verdad del corazón alumbre las mentes contra todas las tinieblas de la lógica y del raciocinio y consuele los corazones de los condenados al sueño de la vida». Y en el ensayo que epiloga, años después, su libro «Del sentimiento trágico de la vida», al pintarnos a don Quijote como símbolo del espíritu español, vuelve a describir a este último como sustancialmente penetrado de la misma ansia de sobrevivir que tanto atormentaba al propio Unamuno, haciendo del Caballero de la Mancha el paladín de esta obsesión infatigable. Al leer sus páginas, no parece sino que don Miguel abordó con tan gran pasión e insistencia tanta el tema de la inmortalidad, por haber visto en él uno de los asuntos que más han ocupado al pensamiento hispánico

a través de los siglos. Su «Don Quijote en la tragi-comedia europea contemporánea» es, a mi juicio, un intento más de identificar su propia alma con el alma española, en este plano —decisivo para Unamuno— de la «única cuestión».

La prolongada estancia del escritor en Salamanca, le fué ocasión de identificarse cada vez más con el ser colectivo de esta ciudad. La máxima expresión del resultado de este proceso, la tenemos en esa su célebre poesía, en la cual vuelve a apelar a la solución de la inmortalidad por incorporación a lo colectivo, titulada «Salamanca»: en sus estrofas, admirables de musicalidad e impresionantes de hondura sentimental, leemos tan claramente como en el lugar que más, la fuerza tremenda de su afán de sobrevivir:

«Bosque de piedras que arrancó la historia
a las entrañas de la tierra madre,
remanso de quietud, yo te bendigo,
¡mi Salamanca!

.....

..... cuando yo me muera
guarda, dorada Salamanca mía,
tú mi recuerdo.

Y cuando el sol al acostarse encienda
el oro secular que te recama,
con tu lenguaje, de lo eterno heraldo,
di tú que he sido.»

Bien podemos decir ahora que este sublime afán se ha logrado perfectamente; que, mientras Salamanca exista, al menos en su forma actual, bajo ese «oro secular que la recama» (y Dios permitirá, sin duda, que así sea por muchos siglos todavía), flotará en ella, sin poder desligarse de su ambiente, el espíritu poderoso, imborrable, vencedor del tiempo, de su rector bilbaino.

Es curioso observar que, frente a esta lograda perpetuación en el ser colectivo de su Salamanca, no ha conseguido, en cambio, don Miguel perpetuarse con la misma fuerza en su otra ciudad amada, en su Bilbao nativa. Bilbao ha atravesado una crisis de crecimiento verdaderamente colosal desde los días en que el recién nombrado catedrático de griego dejó de residir en ella, allá por 1891. Es cierto que la Bilbao de la segunda guerra carlista, la

Bilbao sietecallera, la Bilbao adolescente de 1850 a 1900, ha quedado inseparable, casi consustancialmente unida a la figura de Unamuno, su cantor máximo. Pero aquella Bilbao ya no existe. Carecía de la madurez suficiente para imponer su personalidad, como la vieja Salamanca, a través de los tiempos futuros. Con los dedos de una mano se nos puede numerar a los bilbainos de la generación que ahora empieza a madurar (y nada digamos de la que abre sus ojos en pos nuestro, tras de la segunda guerra mundial), que todavía sentimos su presencia y a quienes nos gusta sumergirnos en ella (aunque yo ni siquiera vivo ya en su suelo), los que aún acudimos a la vieja basílica de Santiago para restregar allí nuestro espíritu contra la muchedumbre de espíritus antepasados nuestros que, siglo tras siglo, dejaron debajo de aquellas bóvedas lo más puro de su espiritual entraña. La vieja Bilbao sólo es ya un recuerdo sentimental, y pronto será sólo un recuerdo erudito. Y, con la Bilbao nueva, Unamuno poco tiene que ver, aun cuando quiso en un tiempo ser su mentor y hasta su profeta, lográndolo en cierto modo por la influencia que ejerció en algunas de sus individualidades más destacadas. Mucho más estrecha es su relación con la nueva Salamanca, cuyo crecimiento siguió día a día, en cuya vida civil tomó parte intensa, y donde desarrolló una prolongada serie de actividades públicas y privadas. El propio don Miguel se dió pronto cuenta de hallarse desconectado de su villa natal, y supo expresar conmovedoramente la melancolía que ello le causaba, en esa «visión rítmica» titulada «Las estradas de Albia» (22), que ningún viejo bilbaino leerá sin que acudan las lágrimas a sus ojos:

«Mi pueblo me es extraño;
mi Bilbao ya no existe;
por donde un día fueron sus afueras
hoy me paseo triste.
Ya en las dulces mañanas sosegadas
del amarillo octubre,
al que un cielo de plata abriga y cubre,
no brindarán su calma las estradas,
ni sus setos las verdes zarzamoras

.....

(22) «Andanzas y visiones españolas».

Ya tus raíces, mocedad, no encuentro,
y cuanto más me adentro,
más lejos dejo ésta que fué mi cuna.

.....
bien sé que volverá la primavera,
pero no la que fué, no aquella mía
que endoseló mi cuna
con flores de flexible enredadera.
Llegará acaso un día
en que cubran también las zarzamoras
este suelo que hoy son plazas y calles;
pero no aquéllas;
otro todo será sobre mis valles,
sólo serán las mismas las estrellas.»

Unicamente quienes aman desde lo profundo y de veras a su pueblo, quienes lo sienten formar parte del propio «hueso del alma», según la expresión del mismo Unamuno, pueden saborear toda la amargura de este ver cómo se extingue irremediamente un mundo con el que uno trató de identificarse y en el que uno soñó perpetuarse; cómo cambia la esencia de lo colectivo, mientras uno no puede cambiar y se queda estancado, hecho historia, confundido con lo que fué, incapaz de incorporarse a lo que será.

TEXTOS

Antinomia vasco-castellana.

Los ensayos que constituyen mi libro *En torno al casticismo...* me fueron dictados por la honda disparidad que sentía entre mi espíritu y el espíritu castellano... Entonces creía, como creen hoy no pocos paisanos míos y muchos catalanes, que tales disparidades son inconciliables e irreductibles; hoy no creo lo mismo.

(«La crisis actual del patriotismo español», en *Ensayos*.)

Los vascos, conquistadores de España.

Si queremos hacer valer nuestra personalidad, derramémosla estampando un sello en cuanto nos rodea. Hagamos como a quien le sobra. Gran poquedad de alma arguye tener que negar al prójimo para afirmarse.

.....

¿Qué es eso de *invasores*? ¿No lo somos nosotros? Si no queréis ser invadidos, invadid; si no queréis que se os absorba, absorbed; todo, menos cerrar las valvas y permanecer aislados. No guardéis una absurda virginidad de raza que nos prive de la maternidad, de la paternidad más bien. Padres, sí; que en este inevitable y fecundo encuentro de pueblos, seamos el varón, no la hembra. Tened, además, en cuenta, que hay que acabar y completar la obra de la reconquista española, desarraigando las taifas que aún nos quedan, extirpando el beduinismo.

.....

Con nuestro actual impulso puede llegar lo que se ha llamado la conquista de las mesetas; y ¿quién sabe? Mineros de la tierra material hoy, del subsuelo espiritual de España lo seamos acaso mañana.

.....

Algo también aportaremos al mismo espíritu religioso español, hoy si no muerto, dormido, cuando acabemos por descubrir el nuestro propio, el que en nuestras íntimas entrañas espirituales late; algo llevaremos a él con nuestra seriedad austera, con el sentimiento que inspiró el primer libro impreso en vascuence: la traducción del Evangelio de Juan de Lizárraga.

Algo aportaremos acaso, dejadme que lo sueñe, al arte y a la ciencia mismos. No ha tomado aún aquí el arte carácter específico alguno, ni puede, en nada, exceptuando tal vez la música, hablarse de estilo vasco. Hay, sin embargo, quien cree adivinar la iniciación de algo así como una escuela vasca dentro de la actual literatura en lengua castellana.

(Discurso en los Juegos Florales de Bilbao; 26 de agosto de 1901.)

La patria sensitiva y la sentimental.

Al trasponer la peña de Orduña, sentí verdadera congoja; a las sensaciones que experimentara al darme cuenta de que me alejaba de mi patria más chica, de la sensitiva, uníase el sentimiento de dejar mi patria chica, la sentimental, y aún más que sentimental, imaginativa; aquella Euzcaterría o Vasconia que me habían enseñado a *amar* mis lecturas de los escritores de la tierra. Y digo amar, subrayándolo, porque a ese país vasco lo amaba entonces, mientras que a Bilbao le *quería*, y si hoy quiero, en parte, a aquél, es por haberlo recorrido también en parte; haberlo visto y tocado, y hecho sensitivo lo que era sentimental.

(«De mi País», prólogo fechado en Salamanca en noviembre de 1902.)

Incomprensión de Castilla.

Este campo y este cielo me abruman, y me parece que me arrancan de mí mismo; me entran ganas de exclamar con Michelet: ¡Mi yo, que me devuelvan mi yo!

Nosotros hemos nacido para la lucha, no para abismarnos en las profundidades recónditas de un sentimiento quintaesenciado.

El vascongado gusta del movimiento, la agitación y el cambio, del baile y del juego de azar. Yo no comprendo la apatía de esta gente: ¿quién sabe si al fin de todo nos hallaremos con que éstos dormitan en el vacío y nosotros sonambulizamos en él?

Esto es algo grande, severo; pero es algo que, como las *sublimidades* de la ontología, me deja retintín de palabras y un dejo a cosas impalpables y etéreas que sirven para consolar de la vida a los perezosos.

Yo nada encuentro como mis montes que me cobijan, mis valles que en una mirada se acarician, los caseríos blancos, los árboles hojosos, y pensar en mañana viendo sobre el humo de las chimeneas el penacho de humo de las fábricas.

Aquí esta el hombre que piensa en pasado mañana, que peregrina por la tierra recordando las glorias de sus abuelos y esperando el día en que de este suelo seco vuele a ese cielo tan puro; allí, el que sin recordar glorias que no existen hace su nido y lo calienta, para que al cerrar sus ojos a la luz continúen sus hijos sobre la tierra en que él reposa la obra inacabable.

Estos ya pasaron, nosotros aún no hemos llegado. ¡Cuando lleguemos...! ¡Cuando lleguemos al concierto universal!

¡Qué quiere usted! Yo veo poesía en los aldeanos que meriendan y juegan al mus; en los obreros llenos de hollín, al resplandor rojo de la vena líquida, cuando sangran a un alto horno; en el ir y venir de los corredores; hasta en el indiano que, satisfecho de haber trabajado como un negro, se va al Arenal, se sienta a la sombra y *está estando*.

Usted, mi buen amigo, tiene ya trazada la carrera de su vida y puesto su fin; yo gusto mucho de la tierra, donde quisiera vivir mucho y donde se encuentran las pajitas para el nido.

(«En Alcalá de Henares: Castilla y Vizcaya», II, fechado en noviembre de 1889, y recogido en «De mi País»)

Objeto de «En torno al casticismo».

El casticismo castellano es lo que tenemos que examinar, lo que en España se llama *castizo*, flor del espíritu de Castilla.

(*En torno al casticismo*, II, II.)

Anticasticismo.

Castizo deriva de *casta*, así como *casta*, del adjetivo *casto*, puro. Se aplica de ordinario el vocablo *casta* a las razas o variedades puras..., sin mezcla ni mestizaje alguno. De este modo, *castizo* viene a ser puro y sin mezcla de elemento extraño. Y si tenemos en cuenta que lo castizo se estima como cualidad excelente y ventajosa, veremos cómo en el vocablo mismo viene enquistado el prejuicio antiguo, fuente de miles de errores y daños.

(*En torno al casticismo*, I.)

Abominan del presente con el espíritu senil de todos los *laudatores temporis acti*; sólo sienten lo que les hiera, y como los viejos, culpan al mundo de sus achaques. Es que la dócil sombra del pasado la adaptan a su mente, siendo incapaces de adaptar ésta al presente vivo; he aquí todo: hacerse medida de las cosas. Y así llegan, ciegos del presente, a desconocer el pasado en que hozan y se revuelven.

(En torno al casticismo, I, IV.)

De fuera se nos fomenta la integración que da vida, la diferenciación sola empobrece. El cuidado por conservar la casta en lo que tiene de *individuo* es el principio de perder la *personalidad castiza*, y huir de la vida plena de que alienta la Humanidad, toda en todos y toda en cada uno.

Todos los días se repite maquinalmente el tópico de «ama a tu prójimo como a ti mismo», y a diario se dice que un pueblo es una persona; pero el «ama a otro pueblo como al tuyo mismo» parece despropósito ridículo. La ley del egoísmo y de la carne, hipócritamente celada en el individuo, se formula en la comunidad colectiva para que nos sirva de apoyo. *Adversus hostem aeterna auctoritas*, sólo es prójimo el de la misma tribu. Todo lo demás son utopías, cosas de ninguna parte, fuera de espacio, única realidad de los que creen en lo macizo y de bulto y que la patria es el terruño.

(En torno al casticismo, IV, IV.)

Características del alma castellana.

Caracteres los de esta casta de individualidad bien perfilada y de complejidad escasa, más bien *unos* que *armónicos*, formados los individuos por presión exterior en masa pétrea, personas que se plantan frente al mundo y le arman batalla sin huir del peligro, que en la ocasión se moverán guerra a sí mismos sin destruirse, y que si se dejan morir es matando, como Sansón con todos los filisteos.

(En torno al casticismo, III, II.)

Esta voluntad se abandona indolentemente al curso de las cosas si no logra domarlo a viva fuerza, no penetra en él ni se apropia su ley; violencia o abandono más o menos sostenidos. Es poco capaz de ir adaptándose lo que le rodea por infinitesimales acciones y pacienzudos tanteos, compenetrándose en las pequeñeces de la realidad, por *trabajo* verdadero. O se entrega a la rutina de la obligación, o trata de desquiciarse las cosas; padece trabajos por no trabajar.

(En torno al casticismo, III, II.)

El castellano, lengua de España.

El castellano se ha hecho lengua nacional e internacional, además, y

camina a ser verdadera lengua española, la lengua del pueblo español que va formándose sobre el núcleo castellano.

(*En torno al casticismo*, II, I.)

Castilla y España.

Nos queda por buscar algo del espíritu histórico castellano revelado, sobre todo, en nuestra lengua y en nuestra literatura clásica *castiza*; buscar qué es lo que tiene de eterno y qué de transitorio y qué debe quedar de él.

.....
Conviene mostrar que el regionalismo y el cosmopolitismo son dos aspectos de una misma idea, y los sostenes del verdadero patriotismo, que todo cuerpo se sostiene del juego de la presión externa con la tensión interna.

.....
Pero si Castilla ha hecho la nación española, ésta ha ido españolizándose cada vez más, fundiendo más cada día la riqueza de su variedad de contenido interior, absorbiendo el espíritu castellano en otro superior a él, más complejo: el español. No tienen otro sentido hondo los pruritos de regionalismo más vivaces cada día, pruritos que siente Castilla misma; son síntomas del proceso de españolización de España, son pródromos de la honda labor de unificación. Y toda unificación procede al compás de la diferenciación interna y al compás de la sumisión del conjunto todo a una unidad superior a él.

La labor de españolización de España no está concluida, ni mucho menos, ni concluirá, creemos, si no se acaba con casticismos engañosos, en la lengua y en el pensamiento que en ella se manifiesta, en la cultura misma.

(*En torno al casticismo*, II, I.)

El nacionalismo vasco.

Aprended, hermanos míos de sangre, a pelear apeados. Apeaos de la mula resabiosa y terca que os lleva a su paso de andadura por sus caminos de ella, no por los vuestros y míos, no por los de nuestro espíritu, y que, con sus corcovos, dará con vosotros en tierra, si Dios no lo remedia. Apeaos de esa mula, que no nació ahí ni ahí pasta, y vamos todos a la conquista del reino del espíritu. Aun no se sabe lo que podemos hacer en este mundo de Dios. Aprended, a la vez, a encarnar vuestro pensamiento en una lengua de cultura, dejando la milenaria de nuestros padres; apeaos de la mula luego, y nuestro espíritu, el espíritu de nuestra casta, circundará en esa lengua, en la de Don Quijote, los mundos todos, como circundó por primera vez al orbe la carabela de nuestro Sebastián Elcano, el fuerte hijo de Gue-taria, hija de nuestro mar de Vizcaya.

(*Vida de Don Quijote y Sancho*, 1.^a parte, IX.)

Españolismo.

A mí, que tanto me duele España, mi patria, como podía dolerme el corazón, o la cabeza o el vientre.

(«Por capitales de provincia», fechado en Salamanca en setiembre de 1913 y recogido en *Andanzas y visiones españolas*.)

Liberalismo y Socialismo.

El mismo primero de mayo, en que la Sociedad «El Sitio» celebra el triunfo del liberalismo sobre el tradicionalismo, la muchedumbre que suda, clama, no lejos de Bilbao, contra nuestro liberalismo tradicional.

Hoy, primero de mayo, miro en derredor...; me detengo... ante esta fiesta de aquí dentro y esa fiesta de ahí fuera. Aquí, nosotros recordamos los ecos de los pasados días de combate, y oímos, ahí fuera, el preludio de los venideros.

*«De esas trincheras, bajad, bajad,
carcas, cobardes, nuestros fuertes atacad»*

cantamos nosotros, mientras por fuera se pasea el estandarte de los tres ochos: ocho horas de trabajo, ocho horas de estudio, ocho horas de descanso.»

(Discurso de «El Sitio», del 1.º de mayo de 1891, recogido en *De mi País*.)

Paisaje de Castilla y paisaje de Vasconia.

Prefiero este paisaje amplio, severo, grave; esta única nota, pero nota solemne y llena, como la de un órgano, a aquella sonata de flauta de tres o cuatro notas verdes, de un verde agrio. Estos pueblos terrosos, que parecen excrescencias del terreno o esculpidos en él, me dicen más que aquellas casitas blancas, con sus tejados rojos, que se ve han sido puestas por el hombre en aquellos vallecitos verdes. O la montaña bravía, la de los Pirineos o los Picos de Europa, o la llanura. Pero también me gusta recogerme en aquellos mis vallecitos vascos, que atraen y retienen como un nido.

(«El sentimiento de la naturaleza», fechado en Salamanca en noviembre de 1909, y recogido en *Por tierras de Portugal y de España*.)

Las dos patrias «sentimentales»

Es Vizcaya en Castilla mi consuelo
y añoro en mi Vizcaya mi Castilla;
¡oh, si el verdor casara de mi suelo
y el mar que canta en su ríscosa orilla
con el redondo páramo en que el cielo
ante un sol se abre que desnudo brilla!

(«Frente a Orduña», del *Rosario de Sonetos Líricos*.)

El immortalismo, esencia del pensamiento español.

¿Hay una filosofía española, mi Don Quijote? Sí, la tuya^a, la filosofía de Dulcinea, la de no morir, la de creer, la de crear la verdad. Y esta filosofía ni se aprende en cátedra, ni se expone por lógica inductiva ni deductiva, ni surge de silogismos, ni de laboratorios, sino surge del corazón.

(*Vida de Don Quijote y Sancho*, 2.^a parte, LXVII.)

Salamanca.

Es, mi ciudad dorada, tu regazo
como el regazo amado en que reside
el corazón que por el nuestro late.

(*El regazo de la ciudad*, recogido en «Poesías», 1907.)

Bilbao.

Aquí, bajo tus piedras confidentes,
mientras el cielo en lluvia se vertía,
vertieron en secreto tus pesares
tus hijos míseros.

Tú sabes los dolores que murieron,
tú las tragedias que tragó la tumba,
en ti de mi Bilbao duerme la historia
sueño enigmático

.....
¡Oh, mi Bilbao! Tu vida tormentosa
la he recogido yo; tus banderizos
junto a tus mercaderes en mi alma
viven sus vértigos.

Vives en mí, Bilbao de mis ensueños;
sufres en mí, mi villa tormentosa;
tú me hiciste en tu fragua de dolores
y de ansias ávidas.

.....
Yo soy mi pueblo, templo venerando;
aplaca mis congojas, adormece
este sufrir, para que así consiga
seguir sufriendolo.

Hazlo y te juro yo con mis dolores
levantar a mi pueblo por los siglos
donde sus almas tormentosas canten
otra basilica.

Y tal vez cuando tú rendida entregues
tus piedras seculares a mi tierra,
* la altiva flecha de mi templo entone
tus glorias últimas.

(«En la basílica del Señor Santiago de Bilbao», recogido en «Poesías»,
1907.)

IV

Y vamos con la segunda batalla: la batalla de la reproducción, la que libramos para immortalizarnos en nuestros descendientes.

Fué el de la perpetuación en la carne uno de los primeros temas que cuajaron en la mente de Unamuno, manifestándose ya con madurez en la novela «Amor y Pedagogía» (publicada en 1902), y presentando una nueva faceta en «La tía Tula» (1921); pero sin dejar de reaparecer a lo largo de toda la producción del escritor y alcanzando singular dramatismo en «Las dos madres» y «El marqués de Lumbría», miembros de esa trilogía que Unamuno quiso hacer tetralogía, titulada «Tres novelas ejemplares y un prólogo» (1920).

Este intento de perpetuación tiene dos significados: uno, material, de reproducirse según la carne, en los cuerpos; el otro, espiritual, de reproducirse según el espíritu, en las almas. El primero trata de hacer hijos: seres con nuestra misma sangre, con un físico parecido al nuestro; el segundo, de hacer discípulos: seres con nuestra misma manera de pensar, con un espíritu al nuestro semejante.

En el terreno de la conducta personal, Unamuno observó distinto comportamiento respecto de ambas formas de perpetuación. Hizo hijos, y los hizo en abundancia (ocho nada menos), mostrándose orgulloso de haberlos hecho; mas no parece, en modo alguno, haber sido la misma su actuación en cuanto a los discípulos. Rechazó la idea de que se le considerase fundador de escuela alguna, y si con frecuencia hizo profesión abierta de predicar para conmover a los hombres, y especialmente a sus compatriotas, sacándolos de la modorra espiritual y lanzándolos a nuevas inquietudes, casi nunca pretendió que le siguiesen por su propia senda, tan llena de vericuetos. Dominado por su conocido prurito de originalidad, Unamuno quería ser único, y no sólo único respecto del pasado, sino respecto del porvenir también. Sólo le interesaban las personalidades poderosas, las que no se dejan dominar, y manifestó su desdén hacia los admiradores incondicionales, hacia los epígonos incurables, los eternos discípulos, incluso los suyos propios. Era imposible que los tuviese en vida, ya que cualquier desplante de los que acostumbraba hacer con frecuencia, los habría desautorizado. Ha sido preciso que Unamuno muera para que, al irse decantando y fijando su obra, y estableciéndose los rasgos esenciales de ella, haya empezado a surgir algo así como una «escuela» unamuniana—destinada, a mi entender, a pobre y breve existencia por falta de base doctrinal sólida—. «Como Walt Whitman, el enorme poeta yanqui, os encargo que no se funde escuela o teoría sobre mí» («Del sentimiento trágico de la vida», VI), escribió don Miguel, tras de reconocer que lo más de su pensamiento «no puede reducirse a teoría o sistema lógico».

El interés de Unamuno por todo lo relativo a las funciones de reproducción de la humana especie—interés siempre limpio de intención, nada pornográfico, aunque muchas veces ásperamente crudo—es algo que no hace falta poner aquí de relieve. Sus novelas están llenas de preñeces y de lactancias, de gritos de parto y de esos otros gritos, más callados, pero más agudos, de quienes se saben estériles, y hasta se quieren estériles, pero no se resignan a serlo. Le encanta interpretar benévolamente—escudándose siempre en el hambre de posteridad—la leyenda de Margarita la Tornera; le repugnan tipos como el de Don Juan, para quienes la vida sexual significa sólo goce, y en modo alguno reproducción; concibe y revive hasta lo más hondo la profunda, trascendental

antítesis (típicamente cristiana) entre el aprecio del pudor y el anhelo de maternidad, con la que edifica la tragedia de su gigantesca «tía Tula»: uno de los tipos más honda y auténticamente humanos, y mejor logrados, de toda la literatura española, y aun de toda la literatura occidental moderna, bastante para cimentar por sí solo una gloria de novelista.

Quizá no haya libro alguno de Unamuno—ni entre los de carácter filosófico y religioso, ni entre los de carácter literario, y hasta en sus descripciones de viajes—donde no se ponga de manifiesto, con fuerza poco común, su preocupación por la fecundidad carnal. Y, junto a ella, un inflexible sentido de la pureza; de la pureza en el sentido nietzscheano de aquellas palabras del «Zaratustra» (que, por cierto, no he visto citadas nunca por don Miguel): «¿Dónde está la inocencia? ¿Donde hay voluntad de engendrar!» Su profundo respeto por la función genital impide a don Miguel tomarse la menor licencia al hablar de esos temas que el hombre vulgar profana a diario, tan sin medida, con su malicia plebeya.

Cuando por primera vez hace Unamuno de esta cuestión el asunto central de un libro suyo, es cuando escribe (en 1900) la novela «Amor y Pedagogía», con la que inaugura—aunque sin bautizarla todavía—la serie de sus «nivolas». Desde las primeras páginas de esta singular obrita, se enfrentan ya los dos aspectos, a que antes he aludido, de la reproducción: el físico y el espiritual.

Avito Carrascal, su tragicómico protagonista, no solamente anhela sobrevivirse físicamente, en un fruto de su propia carne, sino también espiritualmente, en una mente moldeada con arreglo a sus propias concepciones destiladas de los alambiques del más cegato progresismo. Ahora bien: el desgraciado Avito es—¿qué duda cabe?—una caricatura, una amarguísima caricatura, cuya réplica exacta vanamente buscaremos en la vida real; pero quienes tenemos hijos, ¿por ventura no hemos experimentado idénticas o parecidas ansias, afanes similares—claro que en la proporción que a cada cual corresponde según su educación y su temperamento—a los del triste héroe unamunesco? ¿Acaso no soñamos con modelar de esta o de la otra manera esas mentalidades incipientes que nos han sido confiadas por la naturaleza? ¿No es cierto que nuestra paternidad carnal no nos satisface por entero, y que aspiramos a ser también los mentores de esos seres que—lo sabemos de sobra (y, sin embargo...)—, se rebelarán mil veces contra nuestras exi-

gencias, nuestros mandatos y nuestros consejos; pero en cuyos espíritus podemos, sin duda, dejar, y de hecho dejamos, a sabiendas o no, caer semillas que —buenas o malas— acabarán por dar el correspondiente fruto? Escrita en los días de niñez y adolescencia de sus propios hijos, «Amor y Pedagogía» es testimonio de una preocupación que robó a don Miguel no pocas horas.

Junto a Avito Carrascal, el otro notable personaje de la novela es el profesor don Fulgencio: aquel inimitable don Fulgencio, cuyos «Apuntes para un tratado de Cocotología» tanto regocijan a los unamunistas franceses que ven en ellos —no sin razón— una sutil y bien trazada caricatura de la pedantería científica ultrarremenana. Hombre sin hijos, don Fulgencio toma por su cuenta a Apolodoro, el hijo de Avito, para educarlo. Y en su boca pone el autor una serie de consideraciones, y en su corazón una serie de sentimientos —pues también don Fulgencio los tenía, y hondos— acerca de la paternidad carnal y de la espiritual, y de la perpetuación en propios y ajenos hijos, que prestan a la novelita la mejor y mayor parte de su interés singularísimo. De labios de don Fulgencio brotan las pruebas de cómo Unamuno tomaba muy en serio lo de la perpetuación en la descendencia, y elaboraba cuidadosamente su táctica para dar, también en este terreno, batalla al espectro acuciante de la muerte.

En «Amor y Pedagogía» un arma nueva queda, pues, definitivamente incorporada al arsenal inmortalista que antes decía, y será en lo sucesivo utilizada con frecuencia en artículos, poemas y libros. Recuérdese las numerosas veces que Unamuno se refiere al sentido de las palabras «padre» y «madre» aplicadas a los religiosos con voto de castidad; aquellas otras en que se refiere a la amargura de las estériles (con dramatismo que en «Las dos madres» alcanza su mayor tensión); sus páginas sobre el P. Jacinto Loyson en «La agonía del cristianismo» (véase todo el capítulo X de esta obra; ya que, puestos a citar, sería preciso reproducirlo íntegramente); su interpretación del papel de «eternas tías» desempeñado por hormigas y abejas estériles; aquello de la «sororidad»... Son todas éstas, variaciones sobre el mismo tema. Pero hay un libro donde el problema toma nuevo sesgo y, al ser enfocado desde un punto de vista especial, da lugar a la aparición de un mito literario de extraordinaria fuerza: me refiero a «La tía Tula».

De bastante atrás venía ya Unamuno rumiando la trascendencia

del carnalmente estéril y, a veces, espiritualmente fecundísimo papel que en el ámbito familiar desempeña la tía soltera. Por ser la familia una entidad que participa, al propio tiempo, de la reproducción carnal y de la reproducción espiritual, en su seno tiene lugar más efectivamente que en ningún otro terreno la lucha por la humana perpetuación en la forma que ahora estamos estudiando. Concretos precedentes familiares (el caso de una hermana suya en su propio hogar) inclinan a pensar que don Miguel no forjó a su «tía Tula» exclusivamente en su fantasía; ni tomó el asunto al vuelo, poco menos que por acaso, sino que, como todas sus grandes obras, esta novela es el resultado de una larga serie de observaciones y meditaciones en torno al tema axial. Los libros de Unamuno deben no poco de su valor a semejantes lentos procesos de gestación: a que don Miguel era hombre de pocas ideas, y todo su pensamiento giraba en torno a unas cuantas preocupaciones centrales, volviendo a menudo sobre ellas y enriqueciendo sin cesar su pensamiento acerca de cada asunto concreto.

«La tía Tula» plantea de nuevo y muy ampliamente, con dramatismo poderoso y exquisito lirismo, la cuestión de la reproducción humana—carnal y espiritual—, aunque sin subrayar tanto como «Amor y Pedagogía» su carácter de solución al problema de la inmortalidad. Como don Miguel sabía muy bien que esta última cuestión estaba, en cuanto a su trascendencia escatológica, previamente resuelta por la fe cristiana de su protagonista, no podía plantearla aquí con los acentos y la violencia de otras ocasiones. Puso, en cambio, todo el énfasis en la trágica contradicción existente entre el insatisfecho anhelo de maternidad y la guarda orgullosa de la integridad virginal, entre el afán de ser madre y el horror a las condiciones fisiológicas de la maternidad, característico de una femineidad educada por largos siglos de pedagogía cristiana, de exaltación del pudor y de la castidad. Y al reforzar de este modo la lógica interna de la protagonista, hizo que a tía Tula dejara en gran parte de ser un esquema racional (como lo son todas las novelas de Unamuno posteriores a «Paz en la guerra»), convirtiéndose en la más novelesca, o, si se quiere de otro modo, en la menos *nivolesca* de sus «nivolas».

TEXTOS

Inmortalidad material.

¿De dónde ha nacido el arte? De la sed de inmortalidad. De ella han salido las pirámides y la esfinge que a su pie duerme. Dicen que ha salido del juego. ¡El juego! El juego es un esfuerzo por salirse de la lógica, porque la lógica lleva a la muerte. Me llaman materialista. Sí, materialista, porque quiero una inmortalidad material, de bulto, de sustancia... Vivir yo, yo, yo, yo, yo... Pero, haz hijos, Apolodoro, ¡haz hijos!

(*Amor y Pedagogía*, XIII.)

Margarita la Tornera.

Este es aquel convento de franciscas,
de la antigua leyenda;
aquí es donde la Virgen toda cielo
hizo por largos años de tornera,
cuando la pobre Margarita, loca,
de eterno amor sedienta,
lo iba a buscar donde el amor no vive,
en el seco destierro de esta tierra.
Este es aquel convento de las Claras,
las hijas de la dulce compañera
del Serafín de Asís, que desde Italia
sembró estas flores en la España nuestra,
blancos lirios del páramo sediento
que en aroma conviértennos la queja.

Las pobres en el claustro que un tenorio
deslumbró con la luz de la tragedia,
llevándose a la pobre Margarita,
con su sed de ser madre, la tornera,
mientras la dulce lámpara brillaba
que ante la Madre Virgen encendiera,
cunan, vírgenes madres, como a un niño,
al Cristo formidable de esta tierra.

(«El Cristo yacente de Santa Clara de Palencia», en *Andanzas y visiones españolas*.)

Don Juan Tenorio.

Aquel estúpido fanfarrón de Don Juan Tenorio, tonto a carta cabal...
El hacer de ese amor (el sexual) la ocupación más honda de la vida

es cosa que ha nacido, más bien que de la sensualidad, de la limitación mental y espiritual de los pobres pueblos azotados por el sol. Para ellos la tentación bíblica, la del fruto del árbol de la ciencia..., se ha convertido en tentación carnal.

(Ibsen y Kierkegaard, en *Mi religión y otros ensayos*.)

¿Cuándo preguntó doña Inés a Don Juan si creía en Dios, o indagó de él la manera de su creencia? Aunque me lo aseguren, yo no lo creo.

Y ese terrible tenorismo, o algo por el estilo, se nos quiere presentar por algunos como el triunfo de la despreocupación y de la libertad de espíritu. Y a la larga, lo que resulta es que Don Juan queda esclavo del confesor de doña Inés, digan lo que quieran Tirso, Zamora y Zorrilla, para no hablar más que de los españoles.

(*Sigue una digresión enfrentando a Don Juan con Don Quijote*.)

Don Juan vive y se agita mientras Don Quijote duerme y sueña, y de aquí muchas de nuestras desgracias.

(«Sobre Don Juan Tenorio», en *Mi religión y otros ensayos*.)

El único amor que vence a la muerte.

Al recordarle, Sancho, en su lecho de muerte, a su dama, le recuerdas a la garrida moza a la que sólo gozó, a hurtadillas, con los ojos cuatro veces en doce largos años de soledad y de recato. La vería el hidalgo ahora casada ya, rodeada de sus hijos, gloriándose en su marido, haciendo fructificar la vida en el Toboso. Y entonces, en su lecho de muerte de soltero, pensó acaso que pudo haberla llevado a él y haber bebido de ella en él la vida. Y habría muerto sin gloria, sin que Dulcinea le llamase desde el cielo de la locura, pero sintiendo sobre sus labios fríos los ardientes labios de Aldonza, y rodeado de sus hijos, en quienes perviviría. Tenerla allí, en el lecho en que morías, buen hidalgo, y en que se habrían confundido antes tantas veces en una sola vuestras sendas vidas; tenerla allí, cogida de su mano tu mano y dándote así con la suya un calor que de la tuya se escapaba, y ver llegar la luz ennegadora del último misterio, luz de tinieblas, en sus ojos llorosos y despavoridos, fijos en los cuales pasarían a la eterna visión los tuyos! Te morías sin haber gozado del amor, del único amor que a la muerte vence. Y entonces, al oír a Sancho hablar de Dulcinea, debiste de repasar en tu corazón aquellos doce largos años de la tortura de vergonzosidad invencible. Fué tu último combate, mi Don Quijote, del que ninguno de los que te rodeaban en tu lecho de muerte se dió cata.

(*Vida de Don Quijote y Sancho*, 2.^a parte, cap. LXXIV.)

«Sororidad.»

... así como tenemos las palabras *paternal* y *paternidad* que derivan de *pater*, padre, y *maternal* y *maternidad*, de *mater*, madre, y no es lo mismo,

ni mucho menos, lo paternal y lo maternal, ni la paternidad y la maternidad, es extraño que junto a *fraternal* y *fraternidad*, de *frater*, hermano, no tengamos *sororal* y *sororidad*, de *soror*, hermana. En latín hay *sororius*, *a*, *um*, lo de la hermana, y el verbo *sororiare*, crecer por igual y juntamente.

Se nos dirá que la *sororidad* equivaldría a la *fraternidad*, mas no lo creemos así. Como si en latín tuviese la hija un apelativo de raíz distinta que el de hijo, valdría la pena de distinguir entre las dos filialidades.

Sororidad fué la de la admirable Antígona, esta santa del paganismo helénico, la hija de Edipo, que sufrió martirio por amor a su hermano Polinices...

(*La tía Tula*, prólogo.)

Las abejas.

Un día llegó la niña llorando y mostrando un dedo en que le había picado una abeja. Lo primero que se le ocurrió a la tía fué ver si con su boca, chupándose, podía extraerle el veneno, como había leído que se hace con el de ciertas culebras. Luego declararon los niños, y se les unió el padre, que no dejarían viva a ninguna de las abejas que venían al jardín, que las perseguirían a muerte.

—No, eso sí que no—exclamó Gertrudis—; a las abejas no las toca nadie.

—¿Por qué? ¿Por la miel?—preguntó Ramiro.

—No las toca nadie, he dicho.

—Pero si no son madres, Gertrudis.

—Lo sé, lo sé bien. He leído en uno de esos libros tuyos lo que son las abejas, lo he leído. Sé lo que son las abejas éstas, las que pican y hacen la miel; sé lo que es la reina y sé también lo que son los zánganos.

—Los zánganos somos nosotros, los hombres.

—¡Claro está!

(*La tía Tula*, IX.)

¿Herencia? Se transmite por herencia en una colmena el espíritu de las abejas, la tradición abejiil, el arte de la melificación y de la fábrica del panal, la *abejidad*, y no se trasmite, sin embargo, por carne y por jugos de ella. La carnalidad se perpetúa por zánganos y por reinas, y ni los zánganos ni las reinas trabajaron nunca, no supieron ni fabricar panales, ni hacer miel, ni cuidar larvas, y no sabiéndolo, no pudieron transmitir ese saber, con su carne y sus jugos, a sus crías. La tradición del arte de las abejas, de la fábrica del panal y el laboreo de la miel y la cera, es, pues, colateral y no de transmisión de carne, sino de espíritu, y débese a las tías, a las abejas que ni fecundan huevecillos ni los ponen. Y todo esto lo sabía Manolita, a quien se lo había enseñado la tía, que desde muy joven paró su atención en la vida de las abejas y la estudió y meditó, y hasta soñó sobre ella.

(*La tía Tula*, XXIV.)

El drama de la tía Tula.

—Pero el matrimonio no se instituyó sólo para hacer hijos.
 —Para casar y dar gracia a los casados y que críen hijos para el cielo.
 —Dar gracia a los casados... ¿Lo entiende?
 —Apenas...
 —Que vivan en gracia, libres de pecado.
 —Ahora lo entiendo menos.
 —Bueno, pues que es un remedio contra la sensualidad.
 —¿Cómo? ¿Qué es eso? ¿Qué?
 —Pero, ¿por qué se pone así?... ¿Por qué se altera?...
 —¿Qué es el remedio contra la sensualidad? ¿El matrimonio o la mujer?
 —Los dos... La mujer... y... el hombre.
 —¡Pues, no, padre, no, no y no! ¡Yo no puedo ser remedio contra nada!
 ¿Qué es eso de considerarme remedio? ¡Y remedio... contra eso! No, me estimo en más...

—Pero si es que...
 —No, ya no sirve. Yo, si él no tuviera hijos de mi hermana, acaso me habría casado con él para tenerlos..., para tenerlos de él..., pero ¿remedio? ¿Y a eso? ¿Yo remedio? ¡No!
 —Y si antes de haber solicitado a su hermana la hubiera solicitado...
 —¿A mí? ¿Antes? ¿Cuando nos conocí? No hablemos ya más, padre, que no podemos entendernos, pues veo que hablamos lenguas diferentes. Ni yo sé la de usted ni usted sabe la mía.

... y sentía su soledad más hondamente que nunca. «¡No, no me entiende —se decía—, no me entiende; hombre al fin! Pero, ¿me entiendo yo misma? ¿Es que me entiendo? ¿Le quiero o no le quiero? ¿No es soberbia ésto? ¿No es la triste pasión solitaria del armíño, que por no mancharse no se echa a naído en un lodazal a salvar a su compañero?... No lo sé..., no lo sé...»

(*La tía Tula*, XII.)

—... Además, te lo confieso, el hombre, todo hombre, hasta tú, Ramiro, hasta tú, me ha dado miedo siempre; no he podido ver en él sino el bruto. Los niños, sí; pero el hombre... He huído del hombre...

(*La tía Tula*, XV.)

«¡Ah—se dijo—, lo que necesita es un ama de casa, una que le cuide, que le ponga sobre la cama la ropa limpia, que haga que se le prepare el puchero..., peor, peor que el remedio, peor aún! ¿Cuando una no es remedio, es animal doméstico y la mayor parte de las veces ambas cosas a la vez! ¡Estos hombres!... ¡O porquería o poltronería!»

(*La tía Tula*, XVII.)

—... hay días en que siento ganas de reunir a sus hijos, a mis hijos...
 —¡Sí, suyos, de usted!

—¡Sí, yo madre, como usted... padre!

—Deje eso, señora; deje eso...

—Sí; reunirles y decirles que toda mi vida ha sido una mentira, una equivocación, un fracaso...

—Usted se calumnia, señora. Esa no es usted, usted es la otra..., la que todos conocemos..., la tía Tula...

—Yo le hice desgraciado, padre; yo le hice caer dos veces: una con mi hermana, otra vez con otra...

—¿Caer?

—¡Caer, sí! ¡Y fué por soberbia!

—No; fué por amor, por verdadero amor...

—Por amor propio, padre—y estalló a llorar.

(*La tía Tula*, XIX.)

—Bueno, ¡hay que tener ánimo! Pensad bien, bien, muy bien, lo que hayáis de hacer, pensadlo muy bien... que nunca tengáis que arrepentiros de haber hecho algo y menos de no haberlo hecho... Y si veis que el que queréis se ha caído en una laguna de fango, y aunque sea en un pozo negro, en un albañal, echao a salvarle, aun a riesgo de ahogaros, echao a salvarle... que no se ahogue él allí... o ahogaros juntos... en el albañal; servidle de remedio, sí, de remedio...; ¿que morís entre légamo y porquerías?, no importa... Y no podréis ir a salvar al compañero volando sobre el ras del albañal porque no tenemos alas, no, no tenemos alas... o son alas de gallina, de no volar..., y hasta las alas se mancharían con el fango que salpica el que se ahoga en él... No, no tenemos alas, a lo más de gallina..., no somos ángeles... lo seremos en la otra vida..., ¡donde no hay fango, ni sangre! Fango hay en el Purgatorio, fango ardiente, que quema y limpia..., fango que limpia, sí... En el Purgatorio les queman a los que no quisieron lavarse con fango..., sí, con fango... Les queman con estiércol ardiente..., les lavan con porquería... Es lo último que os digo, no tengáis miedo a la podredumbre... Rogad por mí, y que la Virgen me perdone.

(*La tía Tula*, XXIII.)

V

La interpretación del *Quijote* es otro de los grandes temas que ocupan buena parte de la obra del escritor. Ya desde que, en los ensayos «En torno al casticismo», estudió lo que su traductor francés—el gran hispanista Marcel Bataillon—llama «la esencia de España», el significado de la figura del Manchego inmortal constituye otro de los *Leitmotive* de su extensa obra.

Unamuno no tuvo siempre la misma idea de don Quijote. Su primitiva postura—cuando menos, la primera que nos deja ver su obra publicada—se refleja en las siguientes frases de su primer libro de ensayos: «A ese arte eterno pertenece nuestro Cervantes, que en el sublime final de su *Don Quijote* señala a nuestra España, a la de hoy, el camino de su regeneración en Alonso Quijano el Bueno; a ése pertenece porque de puro español llegó a una como renuncia de su españolismo, llegó al espíritu universal, al *hombre* que duerme dentro de todos nosotros» (23). Pocas líneas más adelante llama «divino» al último capítulo del *Quijote*, diciendo «que debe ser nuestro evangelio de regeneración nacional». Recordaré una vez más que estos trabajos datan de 1895.

En el verano de 1898, y en el número 3 de la revista *Vida nueva*, nacida en los días mismos del desastre colonial de España, aparece un artículo firmado por Unamuno y titulado «¡Muera Don Quijote!», en el cual podemos leer lo siguiente: «España, la caballerescas España histórica, tiene, como Don Quijote, que renacer en el eterno hidalgo Alonso el Bueno, en el pueblo español, que vive bajo la Historia, ignorándola en su mayor parte, por su fortuna. La nación española—la nación, no el pueblo—, molida y quebrantada, ha de curar, si cura, como curó su héroe, para morir. Sí, para morir como nación y vivir como pueblo». (Este artículo no ha sido reproducido en ninguno de los libros de Unamuno, y tomo la cita del interesantísimo trabajo «Algunas revistas literarias hacia 1898», que, firmado por Germán Bleiberg, publica el número 36 de *Arbor*, diciembre de 1948, dedicado a la conmemoración del 98. Antecedente del curioso trabajo de Bleiberg—que visiblemente lo aprovecha para fundamentar su estudio—es el ar-

(23) *En torno al casticismo*, I, II.

título de Guillermo de la Torre, que con el título «La generación española del 98 en las revistas de su tiempo», apareció en *Nosotros*, de Buenos Aires, núm. 67, octubre de 1941.)

Hablando de este juicio juvenil, el propio don Miguel dijo más tarde (en la conclusión del «Sentimiento trágico de la vida»): «Aque-lla horrible literatura regeneracionista, casi toda ella embuste, que provocó la pérdida de nuestras últimas colonias americanas, trajo la pedantería de hablar del trabajo perseverante y callado—eso sí, voceándolo mucho, voceando el silencio—, de la prudencia, la exactitud, la moderación, la fortaleza espiritual, la sindéresis, la ecuanimidad, las virtudes sociales, sobre todo los que más carecemos de ellas. En esa ridícula literatura caímos casi todos los españoles, unos más y otros menos, y se dió el caso de aquel archiespañol, Joaquín Costa, uno de los espíritus menos europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a *cidear* mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid... y conquistar Africa. Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía—así estábamos entonces—, brotó mi *Vida de Don Quijote y Sancho* y mi culto al quijotismo como religión nacional». (Tenemos aquí una expresión típica de la tesis unamuniana según la cual, para ser operantes y fecundas, nuestras ideas han de provocar en nosotros mismos una reacción que las transforme y las renueve de continuo. Esta tesis suya no impidió a Unamuno—dicho sea de paso—, tener ideas muy fijas y reiterarlas muy machaconamente; y una de sus ideas más fijas fué, precisamente, ésta de que las ideas deben ser cambiantes.) Pocos meses más tarde de aparecer su «¡Muera Don Quijote!», Unamuno escribe (noviembre de 1898) uno de sus más admirables ensayos breves, el titulado «La vida es sueño». (La lectura de este trabajito que, al cabo de más de medio siglo, conserva toda su actualidad, es uno de los más provechosos ejercicios espirituales a que puede consagrarse un español de nuestro tiempo. Lo encontrará quien lo busque, con el subtítulo «Reflexiones sobre la regeneración de España», en las páginas 213 a 222 del primer volumen de los «Ensayos» publicados por Aguilar en 1942. En este ramillete de profundas observaciones llama la atención la insistencia con que contrapone la figura de don Quijote—símbolo de la sed de hazañas aparatosas, bullanguerías superficiales que dejan nombre y fama—a la de Sancho—símbolo

del pueblo eterno que vive soñolientamente aferrado a su tradición silenciosa—. Unamuno está todavía por el segundo, contra el primero. Pero no tardará en cambiar de partido al descubrir el anhelo de inmortalidad, tan auténticamente humano, que late bajo la postura quijotista.

El hecho es que aquel Miguel de Unamuno que, a fines del siglo XIX, quería cavar la sepultura de don Quijote y dejar allí enterrado al caballero para que el pacífico, el inocuo, el honrado a carta cabal, el intachable hidalgo de gotera Alonso Quijano, por sobrenombre «el Bueno», viviera apaciblemente en la España, no de sus mayores, sino de sus tataranietos, aquel mismo Unamuno se lanza años más tarde, al escribir el prólogo de su «Vida de Don Quijote y Sancho», en busca del sepulcro de don Quijote para desenterrar al caballero y ver de reanimar sus miembros; y, si no pudiese resucitarlo, para montarlo a caballo, muerto y todo, y así—como el Cid—volver a ganar batallas, enterrando en su lugar a Alonso Quijano «el Bueno» con ama, sobrina, cura, barbero, bachiller y toda la pesca: «Pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar al sepulcro de don Quijote del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón.

»Defenderán, es natural, su usurpación, y tratarán de probar con muchas y muy estudiadas razones que la guardia y custodia del sepulcro les corresponde. Lo guardan para que el caballero no resucite.

»A estas razones hay que contestar con insultos, con pedradas, con gritos de pasión, con botes de lanza. No hay que razonar con ellos. Si tratas de razonar frente a sus razones estás perdido.

»Si te preguntan, como acostumbran, ¿con qué derecho reclamas el sepulcro?, no les contestes nada, que ya lo verán luego. Luego..., tal vez cuando ni tú ni ellos existáis ya, por lo menos en este mundo de las apariencias.

»Y allí donde está el sepulcro, allí está la cuna, allí está el nido. Y de allí volverá a surgir la estrella refulgente y sonora, camino del cielo» (24).

(24) Este prólogo fué redactado para la segunda edición de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, aparecida en 1914.

Entre ambas posturas media toda la distancia que es capaz de cubrir una honda e insistente meditación trabajando sobre el descubrimiento de un valor que, cuando el escritor compuso sus primeras obras, aún no se le había revelado claramente. Es el valor que presta a don Quijote su amor por Dulcinea.

Entiendo que lo que en realidad altera todo el sentido de la figura del Caballero en la obra unamuniana, no es tanto el cambio en la interpretación de don Quijote como el cambio en la interpretación de Dulcinea. Ya en su citado ensayo «La vida es sueño», empieza Unamuno a llamar a la Dama del Toboso con el mismo nombre con que la distinguirá en lo sucesivo: la Gloria. Porque Dulcinea es el nombre, no de una persona, sino de una esencia ideal: de la Gloria. Empieza entonces un proceso a lo largo del cual va don Miguel desentrañando el significado del afán de gloria, el cual no es otro sino la sed de no morir. Ya en «Amor y Pedagogía» (escrita en 1900) parece don Miguel comprenderlo claramente; y cuando llega a esta conclusión, la historia del Caballero se le revela bajo una luz completamente distinta.

Es al aparecérselo a Unamuno don Quijote como el caballero andante de la Gloria, cuando se le convierte en ese Nuestro Señor Don Quijote que lucha denodadamente contra la muerte, tratando de sustraerse a ella a grupas de la Fama; y, del mismo modo, Sansón Carrasco se trueca en el burlado por la Gloria, en el pretendiente repudiado que ejerce su derecho de pataleo con todo el rencor villano propio del caso, haciendo hasta lo inverosímil para impedir el desposorio místico de la Señora que fué de sus sentimientos, y lo es ahora de sus resentimientos, con su pretendiente más digno: con quien más noble y gallarda, y viril, y castamente la corteja ni la cortejó jamás. Y todos y cada uno de los personajes del Libro cervantino van tomando igualmente nuevo significado al ser vistos bajo la nueva luz que brota de esa Dulcinea nueva, quien ha dejado de ser la zafia labradora del Toboso para convertirse en la Gloria que salva a los humanos de la muerte permitiéndoles sobrevivirse a sí mismos en la memoria de sus semejantes: la Gloria que cuida de que el hueco que nosotros dejamos al morir, jamás pueda llenarlo nada ni nadie y quede así, hueco para siempre, como echándole a Dios en cara la falta que hacíamos en esta tierra, transformado en protesta que clama al cielo contra la injusticia de nuestra desaparición, si es que real-

mente estamos llamados a desaparecer por entero. «Ya que ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico—si es que esto de hecho teórico no envuelve una contradicción *in adiecto*—de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no pueda llenar otro el hueco que dejemos al morirnos.

»Cada hombre es, en efecto, único e insustituible; otro yo no puede darse; cada uno de nosotros—nuestra alma, no nuestra vida—vale por el Universo todo... Y el obrar de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros hermanos, hijos y los hijos de nuestros hermanos y sus hijos reconozcan que no debimos haber muerto, es algo que está al alcance de todos» (25).

Varias veces, a lo largo de su obra, Unamuno aparece obsesionado por el pensamiento de que «la vida es sueño», y más aún por aquel otro, tomado de Shakespeare, de que los hombres «estamos hechos de la madera de los sueños», o sea somos sueños nosotros mismos: sueños de Dios—dice don Miguel—, quien nos mata al dejar de soñarnos. Esta obsesión está de cerca emparentada con la idea de la inmortalidad en la fama, ya que vivir en la fama no es, en realidad, sino vivir en ajenos sueños. Las palabras finales de la «Vida de Don Quijote y Sancho» dan buen testimonio de lo dicho: «No puede contar tu vida, ni puede explicarla ni comentarla, señor mío Don Quijote, sino quien esté tocado de tu misma locura de no morir. Intercede, pues, en favor mío, ¡oh mi señor y patrón!, para que tu Dulcinea del Toboso, ya desencantada merced a los azotes de tu Sancho, me lleve de su mano a la inmortalidad del nombre y de la fama. ¡Y si la vida es sueño, déjame soñarla inacabable!»

Son frecuentes en las obras de Unamuno las expresiones de la inquietud inmortalista en el sentido que aquí se apunta; pero es en la «Vida de Don Quijote y Sancho» donde con originalidad más poderosa y forma literaria más lograda se canta al afán de gloria, de inmortalidad en la memoria ajena, como nuevo medio de vencer a la muerte: su implacable, su eterno y jurado enemigo.

(25) *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo XI.

TEXTOS

La fama, consuelo de los mortales que no creen en la inmortalidad del alma.

—Sí, Apolodoro—cogiéndole de una mano—, no creemos ya en la inmortalidad del alma y la muerte nos aterra, nos aterra a todos, a todos nos acongoja y amarga el corazón la perspectiva de la nada del ultratumba, del vacío eterno. Comprendemos todo lo lúgubre, lo espantosamente lúgubre de esta fúnebre procesión de sombras que van de la nada a la nada, y que todo esto pasará como un sueño, como un sueño, Apolodoro, como un sueño, como sombra de un sueño, y que una noche te dormirás para no volver a despertar, nunca, nunca, nunca, y que ni tendrás el consuelo de saber lo que allí haya... Y los que te digan que esto no les preocupa nada, o mienten o son unos estúpidos, unas almas de corcho, unos desgraciados que no viven, porque vivir es anhelar la vida eterna, Apolodoro. Y se irá todo este mundo y todas sus historias y se borrará el nombre de Eróstrato y nadie sabrá quién fué Homero, ni Napoleón, ni Cristo... Vivir unos días, unos años, unos siglos, unos miles de siglos, ¿qué más da? Y como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre, en que de nosotros se hable, en vivir en las memorias ajenas. ¡Pobre vida!

(Amor y Pedagogía, XIII.)

Postura juvenil antiquijotista.

Es menester que pueda decirse que «verdaderamente se muere y verdaderamente está cuerdo Alonso Quijano el Bueno»; que esos «cuentos» viejos que desentierren de nuestro pasado de aventuras y que «han sido verdaderos en nuestro daño, los vuelva nuestra muerte con ayuda del cielo en provecho nuestro».

(En torno al casticismo, I, IV.)

La gloria.

Amó Don Quijote a la Gloria encarnada en mujer. Y la Gloria le corresponde. *Dió un gran suspiro Don Quijote y dijo: «Yo no podré afirmar si la dulce mi enemiga gusta o no de que el mundo sepa que yo la sirvo», y todo lo que sigue. Sí, Don Quijote mío, sí; la tu dulce enemiga, Dulcinea, lleva de comarca en comarca y de siglo en siglo la gloria de tu locura de amor. Su linaje, prosapia y alcurnia no es de los antiguos Curcios, Gayos y Cipiones romanos, ni de los modernos Colonas y Ursinos, ni de ninguna de las famosas familias de distintos países que Don Quijote nombró a Vivaldo, pero es de los del Toboso de la Mancha, linaje, aunque moderno, tal, que puede dar generoso principio a las más ilustres familias de los venideros siglos. Con lo que*

nos enseñó el ingenioso hidalgo que la raíz de la gloria está en el propio lugarejo y en la propia edad en que se vive. Sólo es duradera en siglos y en vastas tierras la gloria que rebasa de los propios lugar y tiempo por haberlos perinchido y cogolmado. Lo universal riñe con lo cosmopolita; cuanto más de su país y más de su época sea un hombre, es más de los países y de las épocas todas. Dulcinea es del Toboso.

(*Vida de Don Quijote y Sancho*, 1.^a parte, XII y XIII.)

La sed de gloria, válvula de escape del amor insatisfecho.

Y ahora, Don Quijote mío, llévame a solas contigo porque quiero que hablemos corazón a corazón, y lo que ni a sí mismos osan decirse muchos. ¿Fué de veras tu amor a la gloria lo que te llevó a encarnar en la imagen de Dulcinea a Aldonza Lorenzo, de la que en tiempo anduviste enamorado, o fué tu desgraciado amor a la bien parecida moza labradora, aquel amor que ella *jamás lo supo ni se dió cata de ello*, el que se te convirtió en amor de inmortalidad? Mira, mi buen hidalgo, que yo sé cómo es la timidez dueña del corazón de los héroes, y bien se ve en ver cuando ardías en deseo de Aldonza Lorenzo cómo no te atreviste nunca a requerirla de amores. No pudiste romper la vergüenza que te sellaba, con sello de bronce, los labios.

(*Vida de Don Quijote y Sancho*, 1.^a parte, XII y XIII)

Dímelo aquí a solas, Don Quijote mío, dime: el intrépido arrojo que te llevó a tus proezas todas, ¿no era, acaso, el estallido de aquellas ansias de amor que no te atreviste a confesar a Aldonza Lorenzo? Si eras tan valiente ante todos, ¿no es porque fuiste cobarde ante el blanco de tus anhelos? De las íntimas entrañas de la carne te acosaba el ansia de perpetuarte, de dejar simiente tuya en la tierra; la vida de tu vida, como la vida de los hombres todos, fué eternizar la vida. Y como no lograste vencerte para dar tu vida, perdiéndola en el amor, anhelaste perpetuarte en la memoria de las gentes. Mira, Caballero, que el ansia de inmortalidad no es sino la flor del ansia de linaje.

¿No te llevó acaso a llenar tus ratos ociosos con la lectura de los libros de caballerías el no haber podido romper tu medrosa vergüenza para llenarlos con el amor y las caricias de aquella moza labradora del Toboso? ¿No es que buscaste en esas ahincadas lecturas lenitivo, a la vez que alimento, a la llama que te consumía? Sólo los amores desgraciados son fecundos en frutos del espíritu; sólo cuando se le cierra al amor su curso natural y corriente es cuando salta en surtidor al cielo: sólo la esterilidad temporal da fecundidad eterna. Y tu amor fué, Don Quijote mío, desgraciado por causa de tu insuperable y heroico encogimiento. Temiste acaso profanarlo, confesándoselo a la misma que te lo encendía; temiste, tal vez, mancharlo, primero, y después, malgastarlo y perderlo si lo llevabas a su cumplimiento vulgar y usado. Temblaste de matar en tus brazos la pureza de tu Aldonza, criada por sus padres en grandísimo recato y encerramiento.

(*Vida de Don Quijote y Sancho*, 1.^a parte, XII y XIII.)

Dulcinea es la Gloria; Aldonza, el Amor.

Dulcinea puede moverle a uno a renunciar a toda gloria, a que se dé la gloria de renunciar a ella. Dulcinea, o, mejor dicho, Aldonza. Aldonza, la ideal, puede decirle: «Ven, ven acá a mis brazos y deshaz en lágrimas tus ansias sobre mi pecho; ven acá; ya veo, veo para ti un empinado tormo en los siglos de los hombres, un picacho en que te contemplen tus hermanos todos; te veo aclamado por sus generaciones, pero ven a mí y por mí renuncia a todo eso; serás así más grande, mi Alonso, serás más grande. Toma mi boca entera y hártala de calientes besos en su silencio, y renuncia a que ande en frío tu nombre en bocas de los que no has de conocer nunca. ¿Oírás luego de muerto lo que de ti digan? ¡Sepulta en mi pecho todo tu amor, que si él es grande, mejor es que lo sepultes en mí a no que lo desparrames entre los hombres pasajeros y casquivanos! No merecen admirarte, mi Alonso, no merecen admirarte. Serás para mí sola, y así serás mejor para el Universo todo y para Dios. Parecerán así perdidos tu poderío y tu heroísmo; mas no hagas caso. ¿Sabes, por ventura, el efluvio inmenso de vida que, sin nadie notarlo, se desprende de un amor heroico y callado y se desparrama luego, por más allá de los hombres todos, hasta el confín de las últimas estrellas? ¿Sabes la misteriosa energía que irradia a todo un pueblo y a sus generaciones venideras hasta la consumación de los siglos de una feliz pareja donde se asienta el amor triunfante y silencioso? ¿Sabes lo que es conservar el fuego sagrado de la vida y aun encenderlo más y más en un culto callado y recogido? El amor, con sólo amar y sin hacer otra cosa, cumple una labor heroica. Ven y renuncia a toda acción entre mis brazos, que este tu reposo y tu oscurecimiento en ellos serán fuente de acciones y de claridades para los que nunca sabrán tu nombre. Cuando hasta el eco de tu nombre se disipe en el aire, al disiparse éste, aún el rescaldo de tu amor calentará las ruinas de los orbes. Ven y date a mí, Alonso, que aunque no salgas a los caminos a enderezar entuertos, tu grandeza no habrá de perderse, pues en mi seno nada se pierde. Ven, que yo te llevaré desde el reposo de mi regazo al reposo final e inacabable».

Así podría hablar Aldonza, y sería grande Alonso renunciando en sus brazos a toda gloria; pero tú, Antonia, tú no sabes hablar así. Tú no crees que el amor vale más que la gloria; tú lo que crees es que ni el amor ni la gloria valen el amodorrador sosiego del hogar, que ni el amor ni la gloria valen la seguridad de los garbanzos; tú crees que el Coco se lleva a los que duermen poco, y no sabes que el amor, lo mismo que la gloria, no duerme, sino vela.

(Vida de Don Quijote y Sancho, 2.^a parte, LXXIV.)

El bachiller Carrasco.

Sí, generoso Caballero, sí; fuiste y eres su enemigo como lo es todo hidalgo heroico y generoso de todo bachiller socarrón y rutinero; le diste ocasión de ojeriza, pues cobraste con tus locas hazañas una fama que él

nunca alcanzó con sus cuerdos estudios y bachillerías salamanquescas, y era tu rival y te tenía envidia. Y aunque declaró, y acaso así lo creyese él mismo, que salió al campo con la mira de reducirte a cordura, la verdad es que le movió a ello, tal vez sin él percatarse de tal motivo, su deseo de unir su nombre al tuyo y de andar junto contigo en lengua de la fama, como lo consiguió.

¿Y no sería acaso que buscaba llegase a oídos de aquella andaluza Casilda, con la que se pasó en claro las noches a la reja, allá en las callejas de Salamanca, y a la que envolvió en su Casildea de Vandalia, su hazañosa proeza y su locura? ¿No oiría acaso hablar de ti con admiración a esa Casilda, que habría leído la primera parte de tu historia? Todo podía ser.

Pero tú le venciste, para que se vea que la locura generosa da más arrestos y más bríos que no la cordura menguada y socarrona.

(Vida de Don Quijote y Sancho, 2.ª parte, XV.)

VI

La cuarta batalla, la batalla por la sobrevivencia del alma personal en un mundo ultraterreno, Unamuno la plantea, y la da, y la pierde, en «El sentimiento trágico de la vida», obra fechada en 1912 y que pasa por ser la más representativa de cuantas salieron de su pluma.

No es en el «Sentimiento trágico» donde Unamuno centra por primera vez su trabajo en torno al tema escatológico. El ensayo «Mi religión» anticipa ya, en un avance de cinco años, los problemas y, hasta cierto punto, las conclusiones del «Sentimiento». También en otros trabajos, algunos de ellos inéditos, total o parcialmente, hasta hace muy poco (y no, por cierto, los menores de

ellos: me refiero concretamente a las «Meditaciones evangélicas», escritas en los dos o tres años últimos del siglo pasado y aún no publicadas en su integridad), trata Unamuno de la inmortalidad del alma humana como problema central; pero ninguna de estas obras menores manifiesta la fuerza ni la amplitud del «Sentimiento trágico de la vida», aunque sí posean a menudo una hondura que nada tiene que envidiar a la de este último, el cual no profundiza con frecuencia más de lo que tales trabajos anteriores lo habían hecho.

La *vis tragica* del «Sentimiento» reside, precisamente, en el hecho de que, al poner sus fuerzas en orden de batalla e iniciar la pelea, y más tarde, a lo largo de ella: mientras combate con todo el denuedo de que es capaz su mente poderosa, Unamuno sabe ya de antemano que ha perdido la partida. Viéndose en desesperada situación, moviliza en sus páginas simultáneamente sus demás armas, reanudando en este libro las tres peleas antes libradas: la de la integración en el alma colectiva, la de la reproducción carnal y la de la inmortalidad en la fama. «El sentimiento trágico de la vida»—repito—es una ofensiva en todos los frentes, tan típica de las situaciones definitivamente triunfantes como de las definitivamente perdidas; en esta ocasión se trata del segundo de ambos casos.

Y la batalla está por anticipado perdida, porque el escritor, que la libra para conquistar la inmortalidad de su persona, no cree posible el logro de este objetivo, es decir, no cree en semejante inmortalidad (dando aquí al verbo creer su correcto significado de hallarse persuadido de la certeza de una cosa conforme a la razón o por encima de ésta, pero en manera alguna en contra suya). No cree en la inmortalidad personal, y, sin embargo, necesita de ella. Necesita de ella porque todo eso de la sobrevivencia mediante la integración en lo colectivo, mediante la reproducción de la propia carne, mediante la modelación de ajenos espíritus haciéndolos semejantes al nuestro, y mediante la perpetuación de nuestro recuerdo en la ajena memoria, todo eso está muy bien y es muy hermoso; pero, con estar tan bien y ser tan bello, no basta. Y no basta porque las tales no son verdaderas sobrevivencias, sino imágenes, reflejos de la sobrevivencia: sobrevivencias en sentido metafórico, comparativo, retórico si se quiere, no en sentido auténtico; ya que quien debe sobrevivir soy yo, y eres tú, y era entonces

Miguel de Unamuno y Jugo, mientras lo que sobrevive en semejantes soluciones es el pueblo al que uno pertenece, o la estirpe que uno funda, o las ideas que uno profesa, o el renombre de que uno se rodea; pero no uno mismo, que se muere, y se muere sin remedio, como no encuentre la fórmula de inmortalizarse de veras, personal y directamente: no de mentirijillas o en sentido figurado. Fórmula, por ende, absolutamente imprescindible; pero fórmula, ¡ay!, que Unamuno cree sinceramente no poder hallar, aún cuando sabe muy bien que hubo quienes la encontraron; pero es que, a su juicio, los tales no la encontraron, sino que creyeron encontrarla, lo cual no es lo mismo. Y, a pesar de todo, necesita de ella. Por eso su conclusión viene a decirnos: ¡La necesito, luego existe!; pero como tampoco ésto le basta (¿podría acaso bastarle?), añade a voz en cuello: ¡Y, si no existe, debiera existir! ¡el que no exista es una injusticia! Tal es la tragedia, la tremenda tragedia del «Sentimiento».

En ninguna de sus otras obras mayores se manifiesta con tanta fuerza como en ésta la amargura de la pelea denodada que Unamuno libra para evitar la destrucción de su personalidad. En realidad, no se trata solamente de sobrevivir, de dilatarse en el tiempo, sino de dilatarse en todas las dimensiones posibles: «La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos» (26). En general, este libro es considerado como el más representativo de su autor, y, como tal, quizá sea el más interesante de todos; no lo niego; pero con lo que no estoy ya conforme es con esa opinión —tan generalizada, sin embargo—, según la cual se trata también de su mejor libro.

«El sentimiento trágico de la vida» está lleno de intuiciones agudísimas expresadas en párrafos de inmenso valor literario y gran interés filosófico y religioso; pero abundan en él las partes flojas, en exceso débiles, que son casi todas aquellas donde don Miguel pretende hacer trabajo de verdadero filósofo, ya que el resto no

(26) *Del sentimiento trágico de la vida*, IX.

es sino poesía, aunque sea poesía trascendental. Citaré aquí unos pocos ejemplos. Su ridiculización de Descartes, en el capítulo II, es pueril y no tiene el menor fundamento serio (no así su crítica al *cogito, ergo sum*); su refutación de los argumentos escolásticos en favor de la existencia de Dios, es gratuita, y en cuanto a la demostración escolástica de la inmortalidad del alma, se limita a decir: «Y como se ha hecho cien veces la crítica de esas pruebas, no es cosa de repetirla aquí» («Del sentimiento trágico de la vida», V); aquel párrafo suyo comparando la música de Juan Sebastián Bach con el Cristo que pintó Velázquez (capítulo IV) y pretendiendo basar en la comparación entre ambas obras de arte su juicio comparativo sobre el catolicismo y el protestantismo, carece por entero de consistencia y no tiene nada que ver con el asunto de que está hablando; la inexactitud científica de algún pasaje (como aquel del capítulo II, donde saca a colación los sueros y las vacunas) debilita su argumentación al privar a ésta de apoyo; sabido es, igualmente, que varias de las citas que esgrime a lo largo del libro están mal hechas y son equivocadas, habiendo sido el autor invitado a revisarlas cuando la obra fué traducida al inglés; el tono general del libro es embrollado, contradictorio a menudo, muy poco sistemático... Ciertamente que Unamuno se defiende de antemano recusando la autoridad de la lógica; pero semejante defensa, que estaría muy en su punto si se tratase de un poema o de una novela, resulta inaceptable al referirse a un trabajo de pretensiones filosóficas y en el cual, por añadidura, se hace uso de la lógica para combatir determinados puntos de vista y apoyar otros frente a ellos. Dice Unamuno que las ideas se toman y se dejan según nos hagan falta o nos estorben; pero esto, que es admisible en el artista, en el imaginativo, en el agitador de inquietudes, resulta imperdonable en el filósofo. Si «El sentimiento trágico de la vida» tuviera menos pretensiones doctrinales; si no estuviera cargado con tanto bagaje racional y filosófico; si fuera más puramente literario, su valor sería mucho más grande; pero tal y como está—es decir, tal y como su autor lo hizo, tal y como lo dejó hecho para siempre—es un libro flojo, aunque sea muy representativo y admiremos su calidad en ciertos aspectos. Ya que cada obra ha de tender a ser óptima en su género, y el «Sentimiento» pertenece a un género en que son precisos más rigor argumental y más trabazón lógica. Sin duda sospechó Unamuno por anticipado estas objeciones,

apresurándose por ello a curarse en salud desde las primeras páginas, pretendiendo escudarse en el ejemplo de Kant, quien «reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido... El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo dió el salto aquél, el salto inmortal, de una a otra crítica» (27). Esto del «salto inmortal» de la «Crítica de la razón pura» a la «Crítica de la razón práctica», no puede engañar a quien conozca un poco bien las respectivas filosofías de Kant y de Unamuno. El sistema kantiano ha quedado para siempre como uno de los grandes edificios que la mente humana ha levantado en el terreno de la filosofía, mientras que la obra de Unamuno es de calidad fundamentalmente literaria, con atisbos muy geniales en lo filosófico y lo religioso; pero atisbos que no constituyen sino incursiones aisladas por un dominio en el que el escritor vasco no realiza obra verdaderamente constructiva. Filosóficamente hablando, entre la «Crítica de la razón práctica» y «El sentimiento trágico de la vida» media un abismo.

TEXTOS

Insuficiencia de la inmortalidad en la fama.

¡Oh, Dios mío, Tú que diste vida y espíritu a Don Quijote en la vida y en el espíritu de su pueblo; Tú que inspiraste a Cervantes esa epopeya profundamente cristiana; Tú, Dios de mi sueño, ¿dónde acoges los espíritus de los que atravesamos este sueño de la vida tocados de la locura de vivir por los siglos de los siglos venideros? Nos diste el ansia de renombre y fama, como sobra de tu gloria; pasará el mundo. ¿Pasaremos con él también nosotros, Dios mío?

(*Vida de Don Quijote y Sancho*, 2.^a parte, LXXIV.)

Valor de la contradicción.

Suele buscarse la verdad completa en el *justo medio* por el método de remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos, que con su juego

(27) *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. I.

y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha.

(*En torno al casticismo*, I, introducción.)

Varias veces, en el errabundo curso de estos ensayos, he definido, a pesar de mi horror a las definiciones, mi propia posición frente al problema que vengo examinando; pero sé que no faltará nunca el lector insatisfecho, educado en un dogmatismo cualquiera, que se dirá: «Este hombre no se decide, vacila; ahora parece afirmar una cosa, y luego la contraria; está lleno de contradicciones; no le puedo encasillar; ¿qué es?» Pues eso, uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Más claro, ni el agua que sale de la nieve de las cumbres.

Se me dirá que ésta es una posición insostenible, que hace falta un cimiento en que cimentar nuestra acción y nuestras obras, que no cabe vivir de contradicciones, que la unidad y la claridad son condiciones esenciales de la vida y del pensamiento, y que se hace preciso unificar éste. Y seguimos siempre en lo mismo. Porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser.

O más bien es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar.

(*Del sentimiento trágico de la vida*, XI.)

La fe, obra de la voluntad.

La fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida... mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues, el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre..

La fe, es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio crear.

(*Del sentimiento trágico de la vida*, IX.)

Creer y querer creer.

Hay gentes que parece como si no se limitasen a no creer que haya otra vida, o mejor dicho, a creer que no la hay, sino que les molesta y duele

que otros crean en ella, o hasta que quieran que la haya. Y esta posición es despreciable, así como es digna de respeto la de aquel que, empeñándose en creer que la hay, porque la necesita, no logra creerlo. Pero de este nobilísimo, y el más profundo, y el más humano, y el más fecundo estado de ánimo, el de la desesperación, hablaremos más adelante.

(Del sentimiento trágico de la vida, V.)

Necesidad de creer, aún contra la razón.

Locura tal vez, y locura grande, querer penetrar en el misterio de ultratumba; locura querer sobreponer nuestras imaginaciones, preñadas de contradicción íntima, por encima de lo que una sana razón nos dicta. Y una sana razón nos dice que no se debe fundar nada sin cimientos, y que es labor, más que ociosa, destructiva, la de llenar con fantasías el hueco de lo desconocido. Y, sin embargo...

Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad. Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón y, si fuere menester, hasta contra ella.

Y hay, sobre todo, que sentir y conducirse como si nos estuviese reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte; y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que ésto sea una justicia, según la frase de Obermann.

(Del sentimiento trágico de la vida, X.)

La razón frente a la vida.

La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad, y, por tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón. Y ésta tiene sus exigencias, tan imperiosas como las de la vida. No sirve querer forzar a reconocer sobre-racional lo que claramente se nos aparece contra-racional, ni sirve querer hacerse carbonero el que no lo es. La infabilidad, noción de origen helénico, es en el fondo una categoría racionalista.

Veamos ahora, pues, la solución o, mejor, la disolución racionalista o científica de nuestro problema.

(Del sentimiento trágico de la vida, IV.)

Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón

se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida.

(Del sentimiento trágico de la vida, V.)

La fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente. Ese anhelo vital no es propiamente problema no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre. Tampoco un lobo que se echa sobre su presa para devorarla, o sobre la loba para fecundarla, puede plantearse racionalmente y como problema lógico su empuje. Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.

Y es que, como digo, sin la fe, la vida no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisible..., la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.

Lo que va a seguir no me ha salido de la razón, sino de la vida, aunque para transmitirlo tengo en cierto modo que racionalizarlo. Lo más de ello no puede reducirse a teoría o sistema lógico.

Yo no diré que sean las doctrinas más o menos poéticas o infilosóficas que voy a exponer las que me hacen vivir; pero me atrevo a decir que es mi anhelo de vivir y de vivir por siempre el que me inspira esas doctrinas. Y si con ellas logro corroborar y sostener en otro ese mismo anhelo, acaso desfalleciente, habré hecho obra humana, y, sobre todo, habré vivido. En una palabra: que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aun que la cabeza el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella.

(Del sentimiento trágico de la vida, VI.)

Panteísmo = ateísmo.

Y si la creencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir a donde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera. Y como sabemos muy bien que Dios, el Dios personal y conciente del monoteísmo cristiano, no es sino el pro-

ductor, y sobre todo el garantizador de nuestra inmortalidad, de aquí que se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Y yo creo que sin disfrazar. Y tenían razón los que llamaron ateo a Spinoza, cuyo panteísmo es el más lógico, el más racional. Ni salva el anhelo de inmortalidad, sino que lo disuelve y hunde, el agnosticismo o doctrina de lo inconocible, que cuando ha querido dejar a salvo los sentimientos religiosos ha procedido siempre con la más refinada hipocresía.

(Del sentimiento trágico de la vida, V.)

El Dios muerto y el Dios vivo.

El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *viae negationis*, *eminetiae*, *causalitatis*, no es más que una idea de Dios, algo muerto. Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son, en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia; porque, como hacía muy bien notar Vinet, la existencia se saca de la esencia; y decir que Dios existe, sin decir qué es Dios y cómo es, equivale a no decir nada.

Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de El. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de El antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional.

Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fué entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos.

No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo. Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una Conciencia se funda nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del Universo.

Dijo el malvado en su corazón: «no hay Dios». Y así es en verdad. Por-

que un justo puede decirse en su cabeza: «¡Dios no existe!» Pero en el corazón sólo puede decirselo el malvado.

.....
 Creer en Dios es anhelar que le haya y es, además, conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad.

(Del sentimiento trágico de la vida, VIII.)

El que uno no crea que haya Dios, ni que el alma sea inmortal, o el que crea que ni hay Dios ni es inmortal el alma—y creer que no la hay no es lo mismo que no creer que la hay—, me parece respetable; pero el que no quiera que los haya me repugna profundamente.

Y precisamente a mí, que llevo esa espina en lo más profundo del corazón; a mí, que no puedo resignarme a volver un día a la inconciencia; a mí, que tengo sed de eternidad, esos aplausos me trillan el corazón. Que un hombre no crea en otra vida, lo comprendo, ya que yo mismo no encuentro prueba alguna de que así sea; pero que se resigne a ello y, sobre todo, que hasta no desee más que ésta, eso sí que no lo comprendo.

(Materialismo popular, de marzo de 1909, recogido en Mi religión y otros ensayos breves.)

La Conciencia del Universo.

Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino... creo que el Universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve.

Ahí está una masa informe; parece una especie de animal; no se le distinguen miembros; sólo veo dos ojos, y ojos que me miran con mirada humana, de semejante, mirada que me pide compasión, y oigo que respira. Y concluyo que en aquella masa informe hay una conciencia. Y así, y no de otro modo, mira al creyente el cielo estrellado, con mirada sobrehumana, divina, que le pide suprema compasión y amor supremo, y oye en la noche serena la respiración de Dios que le toca en el cogollo del corazón, y se revela a él. Es el Universo que vive, sufre, ama y pide amor.

(Del sentimiento trágico de la vida, IX.)

La música de Bach y el «Cristo» de Velázquez.

Y en un teólogo protestante, en Ernesto Troeltsch, he leído que lo más alto que el protestantismo ha producido en el orden conceptual es en

el arte de la música, donde le ha dado Bach su más poderosa expresión artística. ¡En eso se disuelve el protestantismo, en música celestial! Y podemos decir, en cambio, que la más alta expresión artística católica, por lo menos española, es, en el arte más material, tangible y permanente—pues a los sonidos se los lleva el aire—, de la escultura y la pintura, en el Cristo de Velázquez, ¡en ese Cristo que está siempre muriéndose, sin acabar nunca de morirse, para darnos vida!

(Del sentimiento trágico de la vida, IV.)

Vacunas y sueros.

La historia de la Medicina, por otra parte, nos enseña que no consiste tanto el progreso en expulsar de nosotros los gérmenes de las enfermedades, o más bien las enfermedades mismas, cuanto en acomodarlas a nuestro organismo, enriqueciéndolo tal vez, en macerarlas en nuestra sangre. ¿Qué otra cosa significan la vacunación y los sueros todos, qué otra cosa la inmunización por el transcurso del tiempo?

(Del sentimiento trágico de la vida, II.)

VII

Al dar en 1912 esa gran batalla inmortalista que se libra en las páginas de «El sentimiento trágico de la vida»; tenía Unamuno casi cincuenta años. Ya a partir de 1905—fecha en que se publica su «Vida de Don Quijote y Sancho»—las producciones del escritor poseen las características de una consumada madurez llamada a prolongarse, durante casi cuatro lustros, hasta los días en que, coincidiendo con los acontecimientos políticos que son ocasión de su destierro (1924), se aprecia el comienzo de una inconfundible decadencia.

En pleno apogeo de esta época cenital, Unamuno emplea una

nueva táctica en su lucha por la inmortalidad; decidido, como siempre, a no morirse del todo, libra contra la muerte, una nueva batalla la quinta de ellas: al escribir su gran poema «El Cristo de Velázquez» (publicado en 1920; pero que estaba ya totalmente terminado en la primavera de 1914, por lo menos).

Por varios conceptos, es «El Cristo de Velázquez» obra señera en la producción unamúnica. Se trata, ante todo, de su más grande poema; no sólo por la doble circunstancia de su extensión y de su unidad, sino también por su calidad literaria y por la riqueza de su contenido que a veces llega a los umbrales de la mística.

Se ha exagerado mucho al hablar del misticismo de la obra poética unamuniana—«El Cristo de Velázquez» y lo demás—; la hipérbole acude demasiado fácilmente a la pluma cuando el escritor se siente desligado de la obligación de probar a renglón seguido, *ce* por *be*, la exactitud de sus afirmaciones, y esta irresponsabilidad alegre y confiada sobreabunda entre los improvisados críticos, especialmente cuando la crítica se hace en materias por demás espinosas que exigen conocimientos especializados. El adjetivo «místico» ha sido empleado en los últimos años con una despreocupación que ha hecho peligrar el rigor de su significado, y preciso es poner aquí también las cosas en su punto. No se puede hablar de mística propiamente dicha si no es en el terreno de lo religioso; ahora bien: que en este terreno tuviese Unamuno vivencias místicas, es algo que muy fundadamente puede ponerse en duda, y quizás incluso negarse en redondo. Una pasión, por noble que sea, y por muy elevado su objeto, no es una mística. La elevación lírica tampoco lo es. No obstante, preciso es reconocer que «El Cristo de Velázquez» encierra estrofas cuya inspiración procede de esferas más altas que las habituales en el propio Unamuno, ¡y no digamos nada si las parangonamos con el noventa y nueve por ciento de lo que escriben los poetas del día, que tan bien justifican el unamunesco apóstrofe: *minima canamus!* Comparándolo con estos últimos, decir que don Miguel es místico es quedarse corto.

Aparte las razones apuntadas, hay otra muy especial para llamar excepcional, e incluso único en la obra unamuniana, a este libro—ya que «El Cristo de Velázquez» constituye por sí solo un libro, y un gran libro—: la de constituir un excepcional testimonio de fe cristiana.

El interés de la postura religiosa de un escritor queda a menudo relegado a segundo término. Por ejemplo, y a pesar de su anticatolicismo obsesivo, las novelas de Pío Baroja, en general, no perderían nada—como tales novelas— con que desaparecieran de ellas los párrafos relativos a la Iglesia, al dogma y al clero. Ello se debe a que Pío Baroja es todo lo que se quiera menos un espíritu religioso (lo cual es cierto que le hace muy poco favor; pero nadie puede negarlo). Unamuno fué, en cambio, un espíritu esencial, fundamental, radicalmente religioso. Por eso su postura en este terreno posee siempre un interés máximo. Por eso es importantísimo el hecho de que aquí, en «El Cristo de Velázquez», la actitud de Unamuno coincida con el dogma cristiano, cuando no en todos los puntos, sí en varios muy fundamentales.

No ignoro que la ortodoxia de «El Cristo de Velázquez» ha sido amplia e incluso ásperamente discutida por algunos teólogos. La impugnación más notable de cuantas se han publicado a este respecto es la del dominico fray Luis de Fátima Luque (28), para quien el poema unamuniano es «una interpretación hegeliana de Cristo»; al objeto de demostrarlo, aduce una porción de textos de fray Ceferino González acerca de Hegel, parangonándolos con extractos del poema de Unamuno y tratando de interpretar estos últimos desde un punto de vista hegeliano (aunque siempre a través de fray Ceferino González); incluso aquellos pasajes cuyo sentido directo, sin violencias, es bien distinto del que este comentarador pretende hallar.

En verdad, sería muy extraordinario que Unamuno, heterodoxo antes y después de escribir «El Cristo de Velázquez», quedase enteramente limpio de su heterodoxia en los precisos momentos de la producción del poema, no dejando en él rastro alguno de sus pasadas opiniones; tanto más cuanto que no habrían éstas de tardar en manifestarse nuevamente en sus escritos. Ciertamente, es imposible leer «El Cristo de Velázquez» sin tener en cuenta la posibilidad de interpretar varios de sus pasajes en sentido heterodoxo, y aun la probabilidad de que ésta sea su recta interpretación, dadas las anteriores y posteriores caídas del autor en la heterodoxia; no obstante lo cual, resulta evidente la aceptación de im-

(28) *La ciencia tomista*, volumen 64, fascículo 1.º, Salamanca, 1943 (agotado).

portantes postulados ortodoxos. El poema canta la Encarnación, la Muerte y la Resurrección de Jesucristo, cifrando en ellas el poeta su esperanza de no perecer, de salvarse de la muerte. Esto es lo esencial. Y esto es muy importante, ya que en ninguna otra obra de Unamuno había tenido, ni volvería a tener dicha esperanza semejante base.

Que la idea que Unamuno se forma de Cristo, idea llena de resabios nada ortodoxos, no coincida en ciertos aspectos—aspectos, a veces, importantes—con la idea ortodoxamente cristiana que la Iglesia ha conservado y profesa, es algo no solamente natural en el caso del poeta, sino evidente. Pero no es menos evidente que en «El Cristo de Velázquez» se manifiesta un sentido religioso, cristiano, todo lo impuro y turbio que se quiera, pero impetuosa y conmovedoramente cristiano. ¿Cuándo, ni en sueños, pudo Hegel escribir esa *Oración final* que clausura el poema con la afirmación de la esperanza en la vida eterna, en una real y verdadera salida «de esta noche tenebrosa», para entrar «en el claro día que no acaba», fijos los ojos «en la increada luz que nunca muere», y llamando a Jesucristo «Señor» a boca llena en la última palabra del último verso, de ese último verso donde se manifiesta en su plenitud un anhelo de divina contemplación que toca las fronteras del misticismo auténtico? No: no es sólo poética licencia y ropaje retórico; es fe, una fe endeble todavía, no desembarazada de lastres demasiado gravosos para poder sacudirlos de un solo manotazo: una fe «sudada», «frágil nido» de esperanzas, que—naturalmente—no es esa «firme roca» a la que fray Luis de Fátima considera «única fe verdadera». Necio sería pretender que la fe de Unamuno haya sido nunca «firme roca»; pero, aunque frágil y trabajosa, aunque «sudada» (como dice el propio poeta), su valor es extraordinario si lo comparamos con el doloroso desgarrón del «Sentimiento trágico de la vida», e implica ni más ni menos que la adopción de una nueva postura al problema de la muerte.

Es en esta nueva postura donde reside una de las características más singulares y quizá la más trascendental del poema; ahora bien: se halla fuera de toda duda que esta postura es voluntaria, expresamente deseada por el poeta, pues don Miguel sabía muy bien el terreno que pisaba. Y es distinta de las cuatro que acabamos de estudiar. Como ya he apuntado antes, lo que diferencia a esta nueva postura de la cuarta de las anteriores—la del «Sentimiento

trágico de la vida» (que también consiste en el intento de sobrevivir personalmente en una auténtica existencia de ultratumba) — estriba en que, mientras el «Sentimiento» es todo él un grito de impotente desesperación, ya que su autor niega desde la primera hasta la última línea toda posibilidad racional de lograr su propósito, «El Cristo de Velázquez» es en cambio todo él un canto de triunfal esperanza, en el cual, desde el primer verso hasta el último, se afirma la posibilidad de conseguir el objetivo que su autor se ha propuesto: triunfar, en Cristo y por Cristo, de la muerte: redimirse en Cristo: salvarse, en suma, y salvarse a la cristiana, o sea participando de la muerte de Cristo para participar más tarde de su Resurrección. Aquí reside la ortodoxia radical del poema, que no es —desde luego, ni podía tampoco serlo— una ortodoxia integral ni una ortodoxia rigurosa.

Excuse el lector que insista en la voluntariedad —a que acabo de referirme— de la postura religiosa implicada en este canto singular. Insatisfecho de los resultados obtenidos en sus tres primeras batallas, y consciente de su derrota en la cuarta de ellas, Unamuno se deja llevar de su amor (que era ciertísimo, y muy grande) a Jesús crucificado; y dolido también quizás (es él mismo quien lo dice) de aquella áspera, tremendamente dura y terriblemente fría interpretación poética del «Cristo de tierra», de las clarisas de Palencia (29), que —según afirma— deseaba en cierto modo reparar; recurre de buen grado a la solución de la fe en la salvación humana individual en Cristo y por Cristo.

En su libro «El drama religioso de Unamuno», ya tantas veces citado a lo largo del presente trabajo, el Dr. Hernán Benítez llega a la conclusión de que Unamuno, tras de haber visto ascender desde 1884 (fecha, a mi juicio, discutible) hasta 1911 «la gráfica de su deslumbramiento protestante, de su empeño por protestantizar a España y de su enemiga anticlerical, ... en la última de las fechas mencionadas despierta, casi súbitamente, de su hechizamiento heterodoxo y se lanza a atacar al protestantismo con mucho más furor que al clericalismo, confesándose católico y asentando la grandeza de España en un acrisolamiento y robustecimiento de la fe católica». Estas palabras, muy exageradas en el sentido de

(29) Véase la «visión rítmica», que le dedica al final del libro *Andanzas y visiones españolas*.

hacer pasar a Unamuno por más antiprotestante y mucho más católico de lo que en realidad fué, son sin embargo en cierto sentido verdaderas. Como hemos podido ver en el capítulo anterior, ya en el «Sentimiento trágico de la vida» (capítulo IV), a propósito de una frase de Troeltsch, dice que «el protestantismo se disuelve en música celestial», mientras que el catolicismo tiene «su más alta expresión artística... en el arte más material, tangible y permanente» de la pintura, en «El Cristo de Velázquez». En Unamuno, que prefería con mucho la pintura a la música, la comparación resulta inequívocamente favorable al catolicismo. Y el hecho de escoger como símbolo al Cristo velazqueño, sobre el cual rumiaba ya, sin duda, su poema inmortal, es muy significativo.

Puede, pues, hablarse de que Unamuno, sin perjuicio del «talante» protestante de su religiosidad, aparta hacia 1911 ó 1912 sus simpatías *concientes* del protestantismo y las dirige hacia el catolicismo (sin renunciar, en todo caso, al libre examen). Pero aquí no se trata de averiguar sus simpatías, sino de fijar su posición religiosa.

¿Puede propiamente hablarse de una verdadera *conversión* de Unamuno, no ya *al* catolicismo, sino *hacia el* catolicismo, en «El Cristo de Velázquez»? No faltan indicios favorables a la hipótesis: ese amor al Cristo en cruz, que perfuma todo el poema; esa aceptación de la Redención con sus dogmas fundamentales: la divinidad de Jesús y su resurrección; las muchas expresiones que, a lo largo del texto, atestiguan una interpretación ortodoxa de las sagradas Escrituras... Frente a tales argumentos, el hecho de haber reproducido Unamuno en ocasiones posteriores su vieja heterodoxia, sería a lo sumo prueba de una recaída en el error, pero no privaría al poema de su calidad de testimonio de una conversión.

Sin embargo, creo que incluso esta hipótesis, a pesar de su modestia, resulta aventurada. No es posible aducir esa aproximación a la ortodoxia, manifestada en «El Cristo de Velázquez», como prueba de un retorno—siquiera pasajero—de Unamuno hacia la comunión católica. Y no lo es, porque falta en el poema la única prueba inequívoca de conversión verdadera: la sumisión a la autoridad de la Iglesia. Unamuno acepta el dogma de la Redención porque necesita de él para salvar su inmortalidad, porque su amor—efectivo, y bien probado en otras ocasiones además de ésta—a Jesús crucificado prende en su alma una chispa de fe y

otra de esperanza que le permiten entrever, bajo una luz nueva, una perspectiva también nueva de sobrevivir, conquistada por la muerte de nuestro Salvador. Y aunque esta nueva perspectiva se le abre a nuestro autor precisamente por haber recibido un cuerpo de doctrina cuidadosamente conservado por la Iglesia (cuerpo que él acepta aquí, en gran parte), es lo cierto que no la alcanza mediante su personal adhesión a la Iglesia o, cuando menos, inclinación hacia ella, sino siguiendo el camino de sus propias inquietudes inmortalistas y de su amor a la figura de Jesús crucificado. Esto le bastaría—ciertamente—para, una vez llegado al punto de coincidencia, ser considerado ortodoxo, siempre y cuando aceptara por añadidura el resto de la Revelación; pero preciso es confesar que nada encontramos que abone semejante suposición. En el mejor de los casos, la cuestión de la conversión de Unamuno queda en un punto muerto, del que no es posible hacerla avanzar ni un solo milímetro en dirección a la comunidad de la Iglesia.

«El Cristo de Velázquez» constituye la expresión del combate final que, contra la muerte, libra el alma de Unamuno sedienta de inmortalidad. Lo llamo final, no porque sea el último—que no lo es, ya que la lucha de don Miguel contra la muerte se prolonga hasta el postrer momento de su vida—, sino porque en lo sucesivo el autor no empleará ya tácticas nuevas, ni se servirá de armas que no haya previamente utilizado, ni emprenderá batallas en nuevos terrenos. Final también, porque en este poema el intento del poeta queda verdaderamente triunfador; y no triunfador por analogía, o por procuración, o por mero símbolo (como cuando se trataba de la sobrevivencia en la personalidad colectiva, o en la carne y en el espíritu ajenos, o en la fama), sino real y ciertamente lograda la auténtica inmortalidad personal con la garantía de la Sangre del Redentor.

Ahora bien: para ganar en serio esta batalla, hay que creer también en serio en la eficacia de esta Sangre y en la realidad de esta Redención. No sería extraño que el poeta haya creído sinceramente en ellas mientras componía las estrofas de su maravilloso canto, aunque es muy cierto que, más tarde, semejante fe volvió a flaquear. Este último hecho no tiene ya interés en cuanto al «Cristo de Velázquez», pero sí en cuanto a la persona de Unamuno. Para los que le conocieron y le amaron queda el consuelo de saber que aquella fe no murió nunca del todo, rebrotando a menudo

poderosamente, y sirviendo quizás, en el trance supremo de la muerte, de vehículo para una gracia que Dios no niega a los limpios de corazón.

FRAGMENTOS DE «EL CRISTO DE VELAZQUEZ»

.....¡Brotan del recóndito
de mis entrañas, ríos de agua viva,
estos mis versos, y que corran tanto
cuanto yo viva, y sea para siempre!

(I.^a parte, III.)

* * *

Que eres, Cristo, el único
Hombre que sucumbió de pleno grado,
triunfador de la muerte, que a la vida
por Ti quedó encumbrada. Desde entonces
por Ti nos vivifica esa tu muerte,
por Ti la muerte se ha hecho nuestra madre,
por Ti la muerte es el amparo dulce
que azucara amargores de la vida.

(I.^a parte, IV.)

* * *

Desgarrón de los cielos, abertura
Tú eres de Dios, y quien por Ti le mira
muere de verte, al fin, de amor se muere,
y muriendo de amor vida recobra,
vida que nunca muere. Y es el puente,
cimentado con lágrimas y sangre,
tu cruz que a Ti, que eres la blanca puerta
de la mansión de Dios, nos encamina
por sobre el fosó de este bajo mundo
ceñidor del castillo celestial!

(I.^a parte, XXV.)

* * *

La muerte te hizo Rey de la Vida.

(2.^a parte, XIII.)

* * *

Ya no tememos al Señor, tu Padre,
el Calvario de amor cual sol percude
del Sinaí las nubes y nos muestra
la sonrisa del cielo, que es el nido
donde nuestra esperanza irá a parar.

(2.^a parte, XIV.)

Mas no, mi Adán, que con sudor de sangre
regando nuestra tierra, has de ganarnos
el pan de nuestra vida.

(3.ª parte, VI.)

* * *

Tu cuerpo, la corona del tejido
regio del Universo, es su modelo;
coto de inmensidad, donde los hombres
la tímida esperanza cobijamos
de no morir del todo.

(3.ª parte, XII.)

* * *

¡Sin Ti, Jesús, nacemos solamente
para morir; contigo nos morimos
para nacer y así nos engendraste!

(3.ª parte, XXIV.)

* * *

Eres Tú de los muertos primogénito,
Tú el fruto, por la muerte ya maduro,
del árbol de la vida que no acaba,
del que hemos de comer si es que quisiéremos
de la segunda muerte vernos libres.
Pues Tú a la muerte que es el fin has hecho
principio y soberana de la vida,
la Muerte blanca envuelta en negro manto
y en caballo amarillo caballera;
la Muerte, Emperadora de la Historia,
que segados los hombres nos encilla
con avaricia de conquistadora.

Hijo el Hombre es de Dios, y Dios del Hombre
hijo; ¡Tú, Cristo con tu muerte has dado
finalidad humana al Universo
y fuiste muerte de la Muerte al fin!

(4.ª parte, I.)

* * *

No enfermedad, sino salud tu tránsito
de esta huídera vida a la de siempre.

(4.ª parte, II.)

* * *

Moraste, Jesús nuestro, con nosotros
para hacer nuestras carnes pecadoras
verbos que el cielo para siempre habiten;
y tu muerte en el leño fué la prenda
de la resurrección de nuestros cuerpos.

(4.ª parte, III.)

Caudillo de la patria sin linderos
de la infinita Humanidad, nos llevas,
mesnada de cruzados, a la toma
de la Jerusalén celeste.

(4.^a parte, VI.)

* * *

Dobla tu frente, triste saduceo,
contempla el polvo, que es tu fuente; y mira
que con la torre de Babel el cielo
no has de romper, y que la vida toda
no es sino embuste si no hay otra allende.

*(Al frente de este cántico van inscritas, como lema, las últimas palabras
del credo: «...y la vida perdurable, amén!»)*

(4.^a parte, VIII.)

* * *

..... ¡Dame,
Señor, que cuando al fin vaya perdido
a salir de esta noche tenebrosa
en que soñando el corazón se acorcha,
me entre en el claro día que no acaba,
fijos mis ojos en tu blanco cuerpo,
Hijo del Hombre, Humanidad completa,
en la increada luz que nunca muere;
mis ojos fijos en tus ojos, Cristo,
mi mirada anegada en Ti, Señor!

(Oración final.)